Kaiser, Otto

Der Gott des Alten Testaments Theologie des Alten Testaments

Bd.: 2

Göttingen 1998

Otto Kaiser

Der Gott des Alten Testaments

Wesen und Wirken

Theologie des Alten Testaments
Teil 2
Jahwe, der Gott Israels,
Schöpfer der Welt und des Menschen

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kaiser, Otto:
Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken;
Theologie des Alten Testaments / Otto Kaiser. –
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht

Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt
und des Menschen. – 1998
(UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 2024)
ISBN 3-8252-2024-9 (UTB)
ISBN 3-525-03279-X (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISBN 3-525-03279-X
Printed in Germany
Einbandgestaltung: A. Krugmann, Stuttgart
Satz: Satzspiegel, Nörten-Hardenberg
Bindung: Hubert & Co., Göttingen
ISBN 3-8252-2024-9 **(UTB-Bestellnummer)**

Inhalt

Prolog

Entfaltung

Prolog

§ 1 Aufgabe, Weg und Ziel der Theologie des Alten Testaments

Lehrsatz: Die Theologie des Alten Testaments ist im Unterschied zur Religionsgeschichte Israels die systematische Reflexionsgestalt seiner Gottesbezeugungen. Indem sie diese einer phänomenologischen Reduktion unterwirft, beantwortet sie die Frage nach dem Wesen und Wirken Jahwes, des Gottes Israels, des Schöpfers der Welt und Lenkers der Geschicke des Einzelnen wie der Völker. Die Möglichkeit einer derartigen Theologie beruht auf den fundamentalen, den verschiedenen Gottesbezeugungen gemeinsamen Denkvoraussetzungen, dem Charakter des Alten Testaments als Deutung des Exilsgeschicks Israels und der Tora als seiner sachlichen Mitte. Als deskriptive Wissenschaft dient sie dem textgemäßen Verständnis des Alten Testaments. Normativen Charakter gewinnt die Auslegung der Existenz Israels als des unter seinem Exilsgeschick leidenden Volkes Gottes für den Christen nur insoweit, als sie durch die neutestamentliche Botschaft bestätigt wird. Daher ist die Beantwortung der Frage nach der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments für den Christen das Ziel dieser Darstellung.

1. *Die Problematik der Aufgabe angesichts der Vielstimmigkeit der alttestamentlichen Zeugen*. Obwohl die Theologie des Alten Testaments zu den klassischen Aufgaben der biblischen Wissenschaft gehört und es weder an Vorlesungen noch an Büchern über sie mangelt, handelt es sich bei ihr um ein überaus problematisches Vorhaben. Ihre fundamentale Schwierigkeit beruht auf der literarischen Eigenart der alttestamentlichen Bücher. Denn anders als moderne Literaturwerke handelt es sich bei ihnen in der Regel nicht um Werke eines einzelnen Autors, sondern um das Ergebnis eines weithin Jahrhunderte umfassenden Traditionsprozesses. In seinem Verlauf wurden sie den wechselnden Situationen Israels und d. h. *de facto* des nachexilischen Judentums mittels redaktioneller Bearbeitungen und Fortschreibungen angepaßt. Zudem können sie (wie z. B. das von Gen 1 bis 2. Kön 25 reichende Großgeschichtswerk) aus verschiedenen Quellenschriften kompiliert worden sein, die ihrerseits das Ergebnis älterer mündlicher oder schriftlicher Überlieferungen darstellen. Auch wenn die einzelnen Bücher und Buchgruppen in der Regel schon durch ihre Komposition und schließlich ihre Position im Ganzen der Schrift eine jeweils bestimmte Botschaft enthalten, wird kein aufmerksamer und sorgfältiger Leser die Vielstimmigkeit und oft auch zumindest vordergründige Widersprüchlichkeit ihrer performativen und reflexiven theologischen Aussagen übersehen. Dabei verstehen wir unter performativen theologischen Aussagen solche, die erzählend, ankündigend, anbetend oder belehrend ein bestimmtes Verständnis des Wesens und Wirkens des Gottes Israels

bezeugen, unter den reflexiven aber solche, in denen beides argumentierend thematisiert wird. Denn Theologie ist ihrem Wesen nach die Reflexionsgestalt menschlicher Aussagen über Gott.

2. *Anspruch, Recht und Grenze der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte.* Der für die Darstellung der Theologie des Alten Testaments kompetente Exeget versteht sich in der Regel sachgerecht als Anwalt seiner Texte. Seine primäre Aufgabe ist es, erst die Einzeltexte der überlieferten Bücher von ihrem geschichtlichen Werden und ihrem historischen Umfeld her zu erklären. Auf der kunstgerechten Handhabe dieses Geschäftes beruhen seine weiteren, die übergreifenden Textzusammenhänge aufklärenden und schließlich ihre Ergebnisse in einer Einleitung oder Literaturgeschichte als Quellenkunde für die Geschichte und die Religionsgeschichte Israels zusammenfassenden Schritte. Die Krönung seiner historischen Arbeit scheint daher der Natur seiner Quellen gemäß allein die Darstellung der Religionsgeschichte Israels zu bilden, die sich der Aufgabe stellt, die religiösen Vorstellungen Israels in ihrem Wandel und ihrer Entfaltung im Verlauf der alttestamentlichen Epoche in ihrer ganzen Verzweigtheit darzustellen. Bleibt er diesem Ansatz getreu, so kann er auf die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Theologie wiederum nur als Historiker verweisen, wie es *Bernhard Stade* getan hat: Nach seiner programmatischen Rede *Über die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testaments* aus dem Jahr 1892 definierte er ihre Zielsetzung dahingehend, daß sie den religiösen Glauben des Judentums von seiner Entstehung an in seiner Entwicklung bis zu der Gestalt zu verfolgen habe, die er zur Zeit Jesu und der Apostel besaß, um dann mit einer knappen Darstellung der Verkündigung Jesu zu schließen.[1] Er weist dieser Darstellung die Aufgabe zu, den Unterschied, ja die Kluft zwischen den beiden Testamenten bewußt zu machen und eine dem christlichen Glauben unangemessene Verwendung des Alten in der Kirche zu verhindern.[2] Demgemäß lautet der erste Satz der von ihm dreizehn Jahre später vorgelegten *Biblischen Theologie des Alten Testaments I* lapidarisch:

> *Unter biblischer Theologie des AT versteht man die Geschichte der Religion unter dem Alten Bunde. Als spezielle Vorgeschichte des Evangeliums Jesu und von Jesus nimmt diese das Interesse des christlichen Theologen in Anspruch.*[3]

Stade löste den gordischen Knoten, indem er die Theologie des Alten Testaments mit der Religionsgeschichte Israels identifizierte. Gleichzeitig bestimmte er ihre speziell christliche Aufgabe dahingehend, daß sie den sachlichen Unterschied zwischen vorchristlichem Judentum und Christentum hi-

---

[1] B. Stade, in: Akademische Reden und Abhandlungen, Gießen 1899, S. 91 f.

[2] A. a. O., S. 96.

[3] Tübingen 1905. Nach Stades Tod hat Alfred Bertholet mit seiner *Biblischen Theologie des Alten Testaments II*, Tübingen 1911, das Werk seinem Ansatz gemäß zu Ende geführt.

storisch nachzuweisen habe. Dieser Ansatz läßt sich dem seitherigen Gang der Forschung gemäß traditions- und kanongeschichtlich variieren. Das hat zur Folge, daß schon der Historiker nicht nur die Unterschiede zwischen den beiden Testamenten, sondern auch ihre Gemeinsamkeiten zu erkennen vermag. Denn das Christentum hat, religionssoziologisch geurteilt, als eine messianische Sekte des Judentums begonnen. Der von ihr als *Kyrios Christos* zum Kultheros erhobene Jesus von Nazareth war unbeschadet seines Sendungsbewußtseins Jude und die jüdische Schrift seine Bibel.[4] Erst aufgrund der Ablehnung der für die Christen unerläßlichen Identifikation des Gekreuzigten mit dem kommenden Messias oder Menschensohn erfolgte die schrittweise Trennung zwischen Juden- und Christentum, das damit den jenem zugebilligten Charakter einer *religio licita* verlor.[5] Demgemäß stellt sich nicht nur dem Systematiker, sondern auch dem Religionsgeschichtler die Frage nach dem, was die beiden Testamente verbindet und trennt. Ob er sie innerhalb der israelitischen Religionsgeschichte beantwortet oder dem Neutestamentler als seinem Nachfolger überläßt, ist eine Frage der Arbeitsökonomie, der keine grundsätzliche Bedeutung zukommt.

Die Disziplin der Religionsgeschichte Israels besitzt ein so unbestreitbares Recht, daß sie für den geschichtlich Denkenden keiner weiteren Begründung bedarf.[6] Auf sie ist nicht allein der Exeget des Alten Testaments angewiesen, der den historischen Ort für die von ihm untersuchten Texte sucht, sondern auch der allgemeine und vergleichende Religionswissenschaftler, wenn er die gemeinsamen Voraussetzungen und die speziellen Nachwirkungen des Alten Testaments im Judentum, Christentum und Islam bestimmen will. Aber auch der kritische Bibelleser, dem die im Alten Testament enthaltenen divergierenden oder sich gar widersprechenden Vorstellungen auffallen, wird sich ihrer Aufklärung bedienen.

---

[4] Vgl. dazu O. Kaiser, Der Gott des Alten Testaments I (künftig als GAT I zitiert), §2.

[5] Vgl. dazu B. Wander, Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr., TANZ 16, 1994 sowie G. Stemberger, Die Juden im Römischen Reich: Unterdrückung und Privilegierung einer Minderheit, in: H. Frohnhofen, Hg., Hamburger Theol.Stud. 3, 1990, S. 6–22 und C. Thoma, Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?, ebenda, S. 23–49.

[6] Sie hat daher bis in die jüngste Zeit ihre Vertreter gefunden; vgl. z. B. H. Ringgren, Israelitische Religion, RM 26, 1963; G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, GLB, 1969 und R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I–II, ATD.E 8, 1/2 1992; einen Teilbereich behandelt J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.E 3, 1990; schon in ihrem Titel verweist auf ihre theologische Abzweckung die aus dem Nachlaß herausgegebene Darstellung von A. H. J. Gunneweg, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, 1993.

Trotzdem stellt sich die Frage, ob die Religionsgeschichte an die Stelle der Theologie des Alten Testamentes treten oder allenfalls von einer Theologie seiner einzelnen Literaturwerke und deren literarischer Schichten eingenommen werden kann.[7] Die Zweifel gegenüber dem Monopolanspruch der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte lassen sich vorab auf die Beobachtung gründen, daß das Alte Testament selbst *kein Bericht über die Voraussetzungen, die Entwicklung und Entfaltung der israelitischen Religion, sondern Glaubenszeugnis für den Gott Israels* ist.[8] Demgemäß läßt sich die Legitimität einer Disziplin nicht bestreiten, die sich die systematische Ordnung und Durchdringung der alttestamentlichen Gottesbezeugungen zum Ziel setzt. Die Frage sollte daher nicht sein, ob, sondern inwiefern eine Theologie des Alten Testaments möglich ist. Bei ihrer Beantwortung gilt es, zwei Dinge zu bedenken: Erstens ist zu klären, was unter Theologie überhaupt zu verstehen ist. Denn erst, wenn über ihre prinzipielle Aufgabe Klarheit besteht, können wir zweitens erwägen, welche Eigentümlichkeiten der alttestamentlichen Gottesbezeugungen eine ebenso text- wie sachgemäße Theologie des Alten Testaments ermöglichen und welche Funktion ihr im Ganzen der theologischen Wissenschaft zukommt.

3. *Die Eigenart und Aufgabe der Theologie des Alten Testaments als Reflexionsgestalt seiner Gottesbezeugungen.* Theologie, so stellten wir oben bereits fest, ist die Reflexionsgestalt menschlicher Aussagen über Gott. Anders als in der Religionsgeschichte Israels geht es also in der Theologie des Alten Testaments nicht darum, die theologischen Konzepte und Topoi mit ihren Modifikationen und Abwandlungen in den Geschichtsverlauf bis zum Abschluß des alttestamentlichen Kanons einzuordnen.[9] Sie hat vielmehr seine

---

[7] Für ihre besondere Aufgabe sind schon C. Steuernagel, Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte, in: K. Budde, Hg., FS K. Marti, BZAW 41, 1925, S. 266–273; O. Eißfeldt, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte und alttestamentliche Theologie, ZAW 44, 1926, S. 1–12 = ders., KS I, hg. v. R. Sellheim und F. Maaß, 1962, S. 105–114 und weiterhin z. B. O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, 1950, S. 12–19 eingetreten. Zum Stand der Diskussion vgl. die Beiträge in: I. Baldermann u. a., Hg., Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995; H.-P. Müller, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte, in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, 1994, S. 20–31; H.-Chr. Schmitt, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, in: D. Vieweger u. a., Hg., FS S. Wagner, 1995, S. 45–64; H. M. Wahl, „Ich bin, der ich bin!“. Anmerkungen zur Rede vom Gott des Alten Testaments, in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, S. 32–48 und E.-J. Waschke, Zur Frage nach einer alttestamentlichen Theologie im Vergleich zur Religionsgeschichte Israels, in: D. Vieweger u. a., Hg., FS S. Wagner, S. 65–81.

[8] J. Schreiner, Theologie des Alten Testaments, NEB.E 1, 1995, S. 13.

[9] Vgl. dazu auch Sh. Talmon, „Heiliges Schrifttum“ und „kanonische Bücher“ aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Größe „Schrift“ im Judentum, in: M. Klopfenstein u. a., Hg., Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, JudChr

in unterschiedlichen Textzusammenhängen begegnenden und in sich partiell divergierenden Gottesbezeugungen unter systematischen Gesichtspunkten zu ordnen und auf ihre jeweilige Funktion als Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk Israel, dem einzelnen Israeliten oder auch den Völkern hin zu befragen. Die Legitimität dieses Ansatzes ergibt sich aus der Eigenart der alttestamentlichen Gottesbezeugungen: Sie erweisen sich nicht als überschwengliche Ausflüge in die himmlische Welt, sondern als Deutungen der Existenz Israels und der Völker angesichts des Anspruchs dieses Gottes, als der Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte Israels zugleich der Herr der Völkerwelt zu sein.

So dient unsere Disziplin der Beantwortung der Grundfrage, die sich am Ende jeder Leser der Bibel stellt und von Amts wegen jeder Theologe als Lehrer seiner Kirche zu beantworten in der Lage sein sollte: Wer ist der Gott des Alten Testaments? Der Bibelleser wird sich daran erinnern, daß diese Frage in der Bibel selbst in Ps 24,7–10 begegnet: Hier stellen sie die Torhüter des Tempels dem Einlaß begehrenden *König der Ehre*, dem מֶלֶךְ הַכָּבוֹד. Und hier beantwortet sie der ihm voranziehende Herold mit einem: *Jahwe, der Starke und Held, Jahwe, der Schlachtheld!* um dann die erneute Rückfrage der Torhüter unter Hinzufügung seines Kultnamens zu beantworten: *Jahwe Zebaoth: er ist der König der Ehre!*[10] In der Tat hat es die Theologie des Alten Testaments nicht mit einer allgemeinen Gottesidee, sondern mit dem konkreten, den Namen Jahwe tragenden, sich in seinen kosmischen und irdischen Machttaten verherrlichenden König zu tun. Sie darf sich nicht über die Tatsache erheben, daß er im Alten Testament als der Schöpfer der Welt und zugleich der Gott seines Volkes Israel bezeugt wird, der sich in seiner Herrlichkeit durch sein Handeln an Israel vor den Völkern offenbart (Ps 97,6; Jes 40,5; Ps 102,14–23). In dem Maße, in dem die Theologie des Alten Testaments diese Aufgabe sachgemäß löst, kann sie insoweit Allgemeingültigkeit beanspruchen, als sich ihre Ergebnisse als textgemäß erweisen.

4. *Die Botschaft des Alten Testaments.* Ist das zugestanden, gilt es, den bereits im ersten Band dieses Werkes ausführlich erbrachten Nachweis der Eigenart der Gottesbezeugungen und des theologischen Zusammenhangs der Schriften des Alten Testaments zu vergegenwärtigen, die ihm trotz der Vielfalt seiner Stimmen eine fundamentale Einheit sichern. Um uns das dort erzielte

---

11, 1987, S. 45–79 = ders., Israels Gedankenwelt, GAufs. 3, InfJud 11, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 241–271.

[10] Zum vermutlichen Sitz im Leben vgl. M. Metzger, Königsthron und Gottesthron, AOAT 15/1, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985, S. 362 f., zum religionsgeschichtlichen Hintergrund J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987, S. 60–63, aber auch B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, ZThK 86, 1989, S. 433–436 = ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 192–195 sowie unten, S. 111–114.

Ergebnis zu vergegenwärtigen, erinnern wir uns zunächst an die Botschaft des ganzen Alten Testaments. Wir wählen dafür die Form einer knappen, keineswegs allen Nuancen gerecht werdenden Skizze seiner Auslegung der Weltgeschichte als Heilsgeschichte.

In den Geschichtsbüchern ist um der Gegenwart und Zukunft Israels willen von seiner Vergangenheit und in den Prophetenbüchern im Lichte seiner Vergangenheit von seiner Gegenwart und Zukunft die Rede. Wer sie ohne ihren jeweiligen Gegenwartsbezug als bloßen Bericht über ein zurückliegendes oder als bloße Voraussage eines künftigen Geschehens verstünde, hätte ihre eigentliche Absicht grundsätzlich verfehlt. Nicht nur die Geschichts- sondern auch die Prophetenbücher sind an das unter seinem Exilsgeschick leidende Israel gerichtet: Es soll erkennen, was es heißt, Gottes Volk zu sein, was ihm damit gegeben und was damit von ihm gefordert ist.

In einer sehr differenzierten Weise gilt das Gleiche auch für den Psalter als Schule des Betens und für die Weisheitsbücher als Schule des richtigen, des gesegneten und des ewigen Lebens. Bei letzteren handelt es sich vor allem um die trotz ihrer unterschiedlichen Entstehungszeit der Autorität Salomos unterstellten Bücher der Sprüche, des Hohen Liedes, des Predigers und der Weisheit Salomos und weiterhin um die Bücher Hiob und die Weisheit des Jesus Sirach. Erkennt man, daß das sinnenfrohe Hohe Lied gleichsam das *carpe diem* des Kohelet/Prediger Salomos illustriert, verliert seine Stellung unter den salomonischen Schriften das Befremdliche. Daß man das Liebesspiel zwischen Braut und Bräutigam später als eine Allegorie auf das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel ausdeutete, bewahrte ihm seine Stellung unter den biblischen Schriften. Auch die Novellen von Rut, der ihrer Schwiegermutter getreuen Ahnfrau Davids, und von Jona, dem mit der Güte seines Gottes gegenüber den Heiden hadernden Propheten, und der Roman von der zur Hauptgemahlin des Perserkönigs aufgestiegenen Jüdin Ester, die in den Zeiten der Verfolgung ihres Volkes für es eintritt, fügen sich diesem gewaltigen Chor der Bezeugungen des Gottes Israels ein. Ihm gehören auch die Stimme der Bücher Judit und Tobit an: Der Hybris des Weltherrschers stellt der Juditroman die aus fester Glaubenszuversicht stammende Tatkraft der frommen Witwe entgegen, während uns das Tobitbuch in die von Dämonen und Engeln bevölkerte Volksfrömmigkeit des hellenistischen Zeitalters Einblick gewährt. Angesichts des Triumphes des hellenistischen Weltherrschers in der Gestalt der Verfolgung der jüdischen Religion verkündet der Apokalyptiker im Danielbuch die Nähe des Endes des letzten Weltreiches, des Anbruchs der Herrschaft der Heiligen des Höchsten im Himmel sowie des Volkes der Heiligen des Höchsten auf Erden und der Auferstehung der Toten.

Zum einen ist das Alte Testament in den Geschichtsbüchern Bericht vom Handeln Jahwes, des Gottes Israels, von der Schöpfung der Welt und der Berufung Abrahams bis zur Zerstörung des davidischen Reiches und der Restitution der Jerusalemer Tempelgemeinde. Zum anderen reicht der Blick seiner Prophetenbücher bis zu dem am Ende der Tage erfolgenden Weltgericht,

mit dem Jahwe die Zeit der Knechtschaft und Zerstreuung seines Volkes beenden und im Gericht über die Lebenden und die Toten seine vollkommene Gerechtigkeit erweisen wird. Das große, von der Schöpfung der Welt in Gen 1 bis zur Zerstörung Jerusalems in 2. Kön 25 reichende Geschichtswerk dient dem Nachweis, daß Israel dank der Selbstverpflichtung Jahwes für immer sein Volk (Gen 17,7; vgl. Jes 41,8 f.) und kraft des mit ihm am Sinai/Horeb und im Lande Moab geschlossenen „Bundes" an allen Orten und zu allen Zeiten zum Gehorsam gegenüber seiner Tora oder Weisung verpflichtet ist (Dtn 29,13 f.). Weiterhin belegt es den Ernst der Bundesverheißungen und -fluchandrohungen (Dtn 28; Lev 26), indem es zeigt, daß Israel in den Zeiten seiner Treue und seines Gehorsams heilvollen Frieden genoß, in Perioden seines Abfalls und Ungehorsams aber von seinem Gott heimgesucht wurde. Demgemäß deutet es sein bis in die Gegenwart währendes Exilsgeschick als Folge der Schuld der Väter, die ihrem Gott die Treue gebrochen und seine Gebote mißachtet haben. Den Weg Israels weiterbegleitend bezeugen die Bücher Esra und Nehemia die das Exil überdauernde Gnade Jahwes. Sie hat sich darin erwiesen, daß den Exulanten von den Perserkönigen die Erlaubnis zur Heimkehr, zum Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels und der Stadtmauern erteilt wurde, in deren Schutz die greinigte Bürger-Tempelgemeinde nach ihrer Verpflichtung zur Bundestreue in Erwartung der endgültigen Befreiung Israels und der Heimkehr der Zerstreuten lebte.[11] Die aber aber hängt von seiner Umkehr zum vollkommenen Gehorsam gegenüber seines Gottes Weisung ab (Dtn 30,1–10).[12]

Je weiter die Prophetie in die Zukunft ausgriff, desto unschärfer wurden ihre Konturen: Jahwe sollte die erneut gegen den Zion anstürmenden Völker[13] vernichtend schlagen[14] und sich so als der einzige Gott und Herr der ganzen Völkerwelt erweisen. Dann aber sollten die dem Völkergericht Entronnenen vor ihm anbetend ihre Knie beugen (Jes 45,20–25) und alljährlich zum Zion wallfahren, um dort seine Weisung und seinen Rechtsentscheid zu erhalten (Jes 2,2 ff. par Mich 4,1 ff.).[15] Angesichts der Gottlosen in Israel aber fragten sich schließlich die Frommen, ob deren Frevel straflos bleiben sollten. Da wurden sie in ihrer Treue zu Jahwe durch Prophetenworte bestärkt, die den Frevlern den Untergang in seinem kommenden Zornesgericht und ihnen die endgültige Rettung verhießen und sie damit ebenso vor unangemessener Sicherheit wie Verzagtheit bewahrten: Wenn Jahwe an seinem Tag wie ein verzehrendes Feuer durch die Völkerwelt fahre, werde er auch die Sünder auf

---

[11] Vgl. J. Weinberg, Der Chronist in seiner Mitwelt, BZAW 239, Berlin. New York 1996, S. 34–118 und besonders S. 117 f.

[12] Vgl. Dtn 29,19; Klgl 5; Lev 26,33.40–45; Esr 9,6–13 und Neh 9,6–37.

[13] Vgl. 2. Kön 18,13–19,36 par Jes 36,1–37,36 und 2. Kön 25,1–21 par Jer 52,1–27 nebst der Liste der Deportierten Jer 52,28–30.

[14] Vgl. Jes 17,12–14; Joel 4,11–17; Zef 3,8; Sach 12,1–8 und 14,1–5; vgl. Ps 46.

[15] Vgl. Zef 3,9 und Sach 14,16.20 f.

dem Zion vernichten. Die Gerechten aber werde er bewahren, so daß sie ihn als ihren König in seiner Herrlichkeit schauen dürften (Jes 33,10–22; Mal 3,18–20). Weiterhin verwandelte sich die Vorstellung vom Völkersturm und Völkergericht in die vom Weltgericht: Zu ihm würde Jahwe ferne Völker, himmlische Mächte und kosmische Kräfte aufbieten (Jes 13; 24,1–6.16–20).

Am Rande des Alten Testaments wird diese Erwartung in den Kreisen der sehnsüchtig das Ende der Geschichte erwartenden Frommen ausgeweitet: Nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Mächte müssen dem Königtum Jahwes weichen (Jes 24,21–23). Im Endgericht über das letzte Tier aus dem Abgrund wird die Herrschaft im Himmel den Heiligen des Höchsten und ihrem Vorkämpfer, dem Erzengel Michael, dem Beschützer Israels, und die Herrschaft auf Erden den Heiligen des Höchsten, und das heißt: Israel übergeben (Dan 7,18.26–27; vgl. Jes 27,1). Dann werden die Himmelsbücher zum Gericht geöffnet, in denen alle Taten der Lebenden und Toten verzeichnet sind (Dan 7,10) und die Toten auferstehen (12,1–3). Bis zu ihrer Heimsuchung sind die Seelen der Gerechten in Gottes Hand, in der sie keine Qual anrührt (Weish 3,1.7; vgl. 1. Hen 22,9 f.). Dann aber wird ihnen Gott als Lohn ihrer Gerechtigkeit die Unsterblichkeit verleihen und sie ewig in seiner Nähe weilen lassen (Weish 5,16; 6,19 f.).

Die ältere Weisheit hatte gelehrt, daß Geradheit der Weg zu einem gelingenden Leben in der Gemeinschaft ist, die jüngere, daß Gottesfurcht den Weg zu einem gesegneten Leben weist. Die spätbiblische Weisheit aber bezeugte, daß Gottesfurcht und Gerechtigkeit der Weg zum ewigen Leben sind. Sie aber erweist sich in der unbedingten Treue zur Tora. In ihr sollte auch die Botschaft von der dem Gerechten geschenkten Unsterblichkeit die Frommen bestärken.[16]

5. *Die Eigenart und theologische Einheit des Alten Testaments.* Aus dieser Skizze der Botschaft des ganzen Alten Testaments lassen sich die für die Begründung unseres Vorhabens nötigen Folgerungen ableiten:

a) Das Alte Testament ist kein Buch, das theosophische Spekulationen über eine göttliche Hinterwelt enthält. Erst in seinen jüngsten Schichten und Schriften hat es sich östlicher und westlicher Gnosis geöffnet. Dabei hat es seine Grundbotschaft, daß der Weg Jahwes mit seinem Volk durch Gericht zum Heil führt, noch einmal angesichts der in ihm aufgebrochenen Scheidung zwischen den Frommen und den Gottlosen einerseits und den Zweifeln an Gottes immanenter Gerechtigkeit andererseits dahingehend modifiziert, daß die Toten und die Lebenden am Ende vor seinen Richterstuhl treten müssen.

---

[16] Zu der weiteren spekulativen Systematisierung der Apokalyptik vgl. J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, GLB, Berlin. New York 1972, S. 55 und S. 59 f. Die vermutlich jüngere Weisheit Salomos, auf die wir uns hier beziehen, liefert für die Unsterblichkeit zwar bereits einen Beweis, bleibt aber trotz ihrer partiell gnostisch anmutenden Züge praktisch orientiert.

Die Aussagen über die himmlische Welt dienen der Stärkung der Zuversicht der Frommen in Gottes Macht und Gerechtigkeit, aber nicht der Befriedigung metaphysischer Neugier.

b) Blicken wir auf das Ganze seiner Botschaft, so beansprucht das Alte Testament, eine verbindliche Auslegung der Existenz des unter seinem Exilsgeschick leidenden Gottesvolkes Israel zu sein. Dabei verstehen wir unter dem Exilsgeschick nicht nur das Los der Verbannten zwischen der ersten, 597 erfolgten Deportation nach Babylon und seiner Eroberung 539 bzw. dem Heimkehrerlaß des Perserkönigs Kyros 538, sondern auch die weitere Bestimmtheit der jüdischen Existenz durch die Folgen des Untergangs des davidischen Reiches als selbstverschuldeter Gottesferne. Das Leiden Israels beruht mithin ebenso auf den wechselnden Fremdherrschaften wie auf seiner Zerstreuung unter die Völker als dem Ausdruck seiner Fehlbarkeit vor Gott. So ist das Alte Testament als ein Ganzes nicht spekulativ, sondern paränetisch ausgerichtet: Es ruft das nach der Gründung des zweiten Tempels und vor dem Ende der Tage lebende Israel zum Vertrauen in die Unzerstörbarkeit seiner Gottesbeziehung, zum demütigen Bekenntnis zu der mit den Vätern geteilten Schuld an seinem gegenwärtigen Schicksal und damit zugleich zur entschlossenen Umkehr zu Jahwe im Gehorsam gegen seine Weisung auf. Dank dieser Eigenart des Alten Testaments besitzen die drei in unterschiedlicher Weise auf seinem Fundament ruhenden Weltreligionen des Judentums, des Christentums und des Islams einen praktischen Charakter. Dieser Eigenart hat auch die Theologie des Alten Testaments zu entsprechen: Der spekulative Ausgriff in Hinter- und Überwelten bleibt ihr versagt.

c) Aus der Skizze der alttestamentlichen Geschichtsdeutung der Weltgeschichte als Heilsgeschichte und der Herausarbeitung ihrer Funktion lassen sich bereits die drei wesentlichen, seinen unterschiedlichen Gottesbezeugungen ihre letzte Einheit verleihenden fundamentalen Denkvoraussetzungen ableiten:[17] Nach der ersten ist Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes (Gen 17,7; Dtn 26,17 f.). Nach der zweiten ist es als solches zum Gehorsam gegenüber Jahwe als seinem einzigen Gott verpflichtet. Und nach der dritten wird sein Verhältnis zu Jahwe positiv oder negativ durch das Maß seines Gehorsams bestimmt, so daß Gerechtigkeit und Heil oder Gottlosigkeit und Unheil einander entsprechen (Dtn 28; Lev 26; vgl. Ex 23,20–33).

Die *erste Voraussetzung* nennen wir die *Grundbeziehung*: Alles, was im Alten Testament berichtet, prophezeit, gebetet oder gelehrt wird, bezieht sich mittelbar oder unmittelbar auf das Verhältnis Israels zu seinem Gott, in dem sich sein in der Schöpfung beabsichtigter Wille zur Gemeinschaft mit den Menschen verwirklicht.

---

[17] Vgl. dazu GAT I, §11–15 und besonders S. 157 f., S. 210–212, S. 260 f., S. 263 und S. 297 f.

Die *zweite Voraussetzung* in Gestalt der Forderung, keinem Gott außer Jahwe zu dienen, nennen wir das Haupt- oder *Grundgebot* (Ex 20,3 par Dtn 5,7). Die den Dekalog eröffnende Selbstvorstellung Jahwes begründet diesen Anspruch damit, daß er sein Volk aus dem ägyptischen Sklavenhaus herausgeführt hat (Ex 20,2 par Dtn 5,6). Darin hat sich seine Selbstverpflichtung gegenüber Abraham (Gen 17,7) verwirklicht, für immer sein und seiner Nachkommen Gott zu sein (Ex 6,6 f.).

Die *dritte* nennen wir die *Grundgleichung*. Gehorsam und Heil, Gerechtigkeit und Leben entsprechen einander ebenso wie Ungehorsam und Unheil, Frevelhaftigkeit und Tod.

Die Deutung des Exilsgeschicks als Folge der mit den Vätern geteilten Schuld besitzt einen appellativen Charakter: Sie ruft zur Umkehr zu Jahwe und zum Gehorsam gegenüber seinen Geboten auf. An ihr läßt sich das Zusammenspiel dieser grundlegenden Denkvoraussetzungen paradigmatisch ablesen: Ihre Basis bildet die Gewißheit der Unauflösbarkeit des zwischen Jahwe und seinem Volk bestehenden Verhältnisses und mithin die *Grundbeziehung*. Den Maßstab, den Gott an Israel anlegt, um es entsprechend zu behandeln, bildet sein Gehorsam gegenüber dem Grundgebot: Der Abfall der Väter hat seinen Zorn provoziert,[18] so daß er die von ihm erwählte Stadt (1. Kön 8,16; Ps 132,13) samt dem Tempel, an dessen Stätte er seinen Namen wohnen ließ (Dtn 12,5; 1. Kön 8,16), das Königtum der von ihm erwählten Dynastie (2. Sam 7,11–13) und sein Volk dem Übermut der Feinde preisgegeben hat (Ps 89,36–42). Das Schicksal seines Volkes gestaltet sich mithin gemäß der *Grundgleichung*: Weil Davids Nachfolger Bund und Gebot nicht gehalten haben (Ps 132,12 f.), sich das Volk von seinen abtrünnigen Königen verführen ließ (2. Kön 21,9–14) und die von Jahwe als seine Boten gesandten Propheten verachtete und verhöhnte (2. Chr 36,16), nahm das judäische Reich ein schreckliches Ende.

6. *Die Tora als die Mitte der Schrift.*[19] Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß *die Tora die Mitte des ganzen Alten Testaments* und das heißt: der Kanon im Kanon ist. Ursprünglich wurde nur das Deuteronomische Rechtsbuch Dtn 4–30* als *Tora*, als *Weisung* (Dtn 4,44; 31,9.12) oder *Buch der Tora* (Dtn 30,10) bezeichnet. In der Folge ist diese Benennung auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt worden. Dafür ist vermutlich vor allem die in Ex 20-Num 10,10 enthaltene Sinaigesetzgebung verantwortlich, die ihre beiden Schwerpunkte im Dekalog Ex 20,1–17 samt dem Bundesbuch in Ex 20,22–23,33 und in den Anordnungen für den Bau und die Ausstattung des Heiligtums, die Opfer und die Kultfähigkeit verschaffende Reinheit in Ex 25 – Lev 15 (16)* nebst dem sogenannten Heiligkeitsgesetz in Lev 17–26 besitzt. Diese Ausdehnung des Geltungsbereiches des Begriffs ist außerdem durch die in

---

[18] 2. Kön 21,1–15; 23,26 f.; Klgl 2.

[19] Vgl. dazu auch GAT I, §16 und 17.

den Erzählungen von der Schöpfung der Welt bis zum Auszug aus Ägypten in Gen 1 – Ex 13 verankerten rituellen und kultischen Vorschriften, die das Leben jedes Juden bestimmen,[20] und die in die Erzählung von der Wüstenwanderung in Num 10–36 eingefügten weiteren kultischen und rechtlichen Bestimmungen gerechtfertigt. Dabei besitzt der dem Bundesbuch und dem Deuteronomium in Ex 20 bzw. Dtn 5 vorangestellte Dekalog gleichsam die Bedeutung eines die Beziehung zwischen Jahwe und Israel regelnden Grundgesetzes, das in den anschließenden Rechtsbüchern seine paradigmatische Erläuterung findet.[21] Die Verbindung zwischen dem Sinai/Horeb-Bund und dem im Lande Moab auf der Grundlage des Deuteronomiums geschlossenen stellt die Erinnerung an ersteren in Dtn 5,2 f. her, die der Wiederholung des Dekalogs vorangestellt ist.[22] Sie konstatiert ausdrücklich seine Gültigkeit für das gegenwärtige Israel. Das dem Volk von Mose anschließend mitgeteilte Gesetz soll mithin als Novellierung des Bundesbuches verstanden werden. Sofern man die Zahlen der in den Qumranhöhlen gefundenen Exodus- und Deuteronomiumhandschriften[23] als paradigmatisch für das zeitgenössische Judentum bewerten darf, läßt sich aus ihnen ablesen, daß damals dem Deuteronomium dank seiner umfassenderen Regulierungen des religiösen und sozialen Lebens in der Praxis eine größere Bedeutung als dem Bundesbuch zukam. So wie der Torabegriff zunächst an das Deuteronomium geknüpft war, hat es seinen Vorrang auch weiterhin behauptet. Da sich die Anordnung seiner Bestimmungen in Dtn 12–26 an der Reihenfolge der Zehn Gebote orientiert,[24] erweist sich der Dekalog als die Tora in der Tora oder die eigentliche Tora. Demgemäß wurde er nach Ex 20,1 (vgl. Dtn 5,4) dem Volk von Gott selbst verkündet. Daß unter seinen Geboten das erste den unbedingten Vorrang besitzt, ergibt sich aus seiner Stellung. Demgemäß bildet es in den dtr Darstel-

---

[20] Vgl. dazu auch GAT I, S. 174 f.

[21] Vgl. dazu G. Braulik, Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog, in: N. Lohfink, Hg., Das Deuteronomium, BEThL 68, Leuven 1985, S. 252–272 = ders., Stud. zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, S. 231–255.

[22] Zur dtr Benennung des Gottesberges als Horeb statt als Sinai vgl. L. Perlitt, Sinai und Horeb, in: H. Donner, R. Hanhart und R. Smend, Hg., Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, S. 302–322 = ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, S. 32–49.

[23] Vgl. dazu die Tabelle bei G. Vermes, Qumran in Perspective, 1982^2, S. 210, wo die Zahl der Handschriften für Ex mit 15 und für Dtn mit 25 angegeben wird. Richtig schätzt man beide Werte nur ein, wenn man berücksichtigt, daß die sonstigen Höchstwerte bei Ps mit 27, Jes mit 18 und Gen mit 15 liegen, während z. B. Lev mit 9 und Num mit 6 vertreten sind.

[24] Vgl. dazu G. Braulik, Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12–26 und der Dekalog, in: N. Lohfink, Hg., Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BEThL 68, Leuven 1985, S. 252–272 = ders., Stud. zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, S. 231–256.

lungen der Richter- und Königszeit den Maßstab, nach dem das Verhalten des Volkes und seiner Könige beurteilt und ihr Geschick von Jahwe bestimmt wird.

Wenden wir uns den prophetischen Schriften zu, so zeigt sich, daß die drei großen Prophetenbücher Jesaja, Jeremia und Ezechiel nach dem sogenannten dreifachen eschatologischen Schema aufgebaut sind: Sie setzen mit Gerichtsworten gegen das eigene Volk ein, fahren mit solchen gegen die fremden Völker fort, um dann mit Heilsworten für Israel zu schließen. Hinter diesem Ordnungsprinzip verbirgt sich das oben skizzierte Verständnis der Welt- als der Heilsgeschichte, nach dem Jahwe Israel durch das im Untergang seiner beiden Reiche verhängte Gericht mittels des Gerichts an den Völkern zum Heil führt. Ihm entspricht im Bereich der Gerichtsworte gegen das eigene Volk in allen Prophetenbüchern ein zweigliedriges eschatologisches Schema, das hinter eine Reihe von Gerichtsworten ein Heilswort stellt und so die Geschichte auf die Kurzformel *durch Gericht zum Heil* bringt.[25] Dabei bieten die bereits erfüllten Gerichtsworte die Gewähr für das künftige Eintreffen der Heilsworte. Es ist ohne weiteres einsichtig, daß sich diese Geschichtsdeutung mit der des großen von Gen 1 bis 2. Kön 25 reichenden Geschichtswerkes verträgt. Die spätdeuteronomistische Deutung der Propheten als Umkehrrufer zur Gesetzestreue (vgl. z. B. 2. Kön 17,13) mußte die schriftkundigen Leser zu der Erkenntnis führen, daß die prophetischen Gerichts- und Heilsworte die Fluchandrohungen und Segensankündigungen der Tora bestätigen. Zudem stellt Jer 11,1 ff. diese Verbindung ausdrücklich her.

Daß das unablässige Studium der Tora und der ihm entsprechende Gehorsam den Gerechten zu einem heilvollen Leben und zu ihrem Bestehen im Endgericht dienen, preist Ps 1 als Prolog des Psalters an.[26] In Ps 33 stimmen die Frommen ein Danklied auf den Gott an, dessen Wort wahrhaftig ist und sich als zuverlässig erweist; im 119. Psalm erfleht ein Frommer in einem weit ausholenden meditativen Gebet Gottes Leitung zum Halten seiner Gebote. Im Psalter haben wir nicht das Gesangbuch des zweiten Tempels, sondern das Meditations- und Erbauungsbuch der Frommen in seiner Spätzeit vor uns.[27] In den Weisheitsbüchern gibt sich die selbstverständliche Geltung der Tora erstmals in Koh 4,17–5,6 eindeutig zu erkennen. Die in Dtn 4,6 intendierte

---

[25] Vgl. dazu O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1984[5], S. 309 bzw. ders., Grundriß der Einleitung II, Gütersloh 1994, S. 24.

[26] Vgl E. Zenger, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs, in: FS R. Lettmann, 1993, S. 29–47 und O. Kaiser, GAT I, S. 342–344 sowie die Psalmen 19,8 ff. und 119; ferner 37,31; 40,9; 78,5 ff.; 94,12; 105,43 ff. und N. Füglister, Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende, in: J. Schreiner, Hg., Beiträge zur Psalmenforschung, FzB 60, 1988, S. 319–384.

[27] Vgl. dazu N. Füglister, a. a. O. und Chr. Levin, Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter, ZThK 90, 1993, S. 355–381.

Gleichsetzung der Tora mit der wahren Weisheit Israels wird dann im Sirach- und Baruchbuch ausdrücklich vollzogen (Sir 24; Bar 4,1–4). In Bar 4,1–4 verbindet sie sich ein letztes Mal mit einer deuteronomistisch geprägten Paränese:[28]

> Sie (scl. die Weisheit) *ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das ewig besteht. Alle, die an ihr festhalten, finden das Leben; doch alle, die sie verlassen, verfallen dem Tod. Kehr um, Jakob, ergreif sie! Geh deinen Weg im Glanz ihres Lichtes! Überlaß deinen Ruhm keinem andern, dein Vorrecht keinem fremden Volk! Glücklich sind wir, das Volk Israel; denn wir wissen, was Gott gefällt.*[29]

Der Abfolge der drei Teile des jüdischen Kanons in Gestalt der Tora, der Propheten und der Schriften entspricht ihre Dignität:[30] Grundlage und geistige Mitte des Alten Testaments ist die Tora. Sie legt das jüdische Schicksal verbindlich aus. Von Gott erwählt und an Gott gescheitert ist Israel zur Umkehr zu seinem Gott aufgerufen. Aber auch in der Zeit der sich in Israels Schicksal spiegelnden Gottesferne bleibt es sein Volk und kennt es dank der Tora seine Forderungen, seinen Gerichts- und seinen Heilswillen (Dtn 30,14 ff.). Auf diesen Hintergrund sollen die Vorderen und die Hinteren Propheten und selbstverständlich auch die Schriften bezogen werden. Die apokryphen oder deuterokanonischen Bücher setzen die Gültigkeit der Tora als selbstverständlich voraus. Ihre Verfasser waren davon überzeugt, daß es besser ist, Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen zu erleiden, als seinem Gott die Treue zu brechen.

So handelt das Alte Testament als Ganzes von dem Israel, das seine Existenz der freien Zuwendung seines Gottes Jahwe verdankt. Weil es die in der Gabe liegende Aufgabe verkannt hat, ihm in vertrauensvollem Gehorsam zu dienen, ist es in die Gottesferne des Exilsgeschicks gestoßen worden. Aus der weiterhin über ihm stehenden Verheißung erwächst ihm die Forderung, das zu werden, was es eigentlich ist, das Volk Jahwes.

Ziehen wir aus dem Gesagten die Folgerung für unser Vorhaben, ergibt sich, daß die Theologie des Alten Testaments als Reflexionsgestalt seiner Gottesbezeugungen bei Jahwe als dem Gott Israels einzusetzen hat. Durch diese Beziehung ist Gottes Offenbarsein in der Welt nach der Sicht dieses Buches fundamental bestimmt. Weiterhin muß die Theologie im Auge behalten, wie diese Grundbeziehung durch das konkrete Verhalten Israels positiv und negativ qualifiziert wird. Gewiß kann sie auch an den grundlegenden *loci*

---

[28] Zur Rede Bar 3,9–4,4 vgl. O. H. Steck, Das apokryphe Baruchbuch, FRLANT 160, 1993, S. 158–163 und weiterhin S. 308–311.

[29] Einheitsübersetzung zitiert nach J. Schreiner, Baruch, NEB, 1986, S. 72.

[30] Vgl. dazu auch Sh. Talmon, „Heiliges Schrifttum“ und „kanonische Bücher“ aus jüdischer Sicht – Überlegungen zur Ausbildung der Größe „die Schrift“ im Judentum, in: ders., GAufs. 3, 1995, S. 254.

der Theologie nicht vorübergehen:[31] Sie muß nach dem Wesen und Namen Jahwes und nach der Art seiner Gegenwart in Israel fragen und von der Welt als seiner Schöpfung und dem Menschen als seinem Geschöpf und als Sünder handeln. Sie muß klären, was unter seinem Willen zu verstehen ist, unter welche Verheißungen und Verpflichtungen er den Weg seines Volkes gestellt hat und welcher Mittel und Mittler er sich bei seiner Leitung bediente und bedienen wird. Führt der Weg Israels durch das Gericht zum Heil, darf dieses Thema in unserer Darstellung nicht ausgeklammert werden. Dabei wird sich zeigen, wie das Leben des einzelnen vor und mit seinem Gott in eigentümlicher Weise mit dem seines Volkes korrespondierte. Aus der sich beiden stellenden Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des faktischen Verlaufs ihres Geschickes öffnet sich der Ausblick auf die letzten Dinge. Israels Deutungen seines Geschicks werden von dem Wissen um die Einzigartigkeit und Einzigkeit seines Gottes und um seine Nähe zu denen getragen, die ihn anrufen, loben und anbeten. Davon zu handeln soll den Zielpunkt unserer Analysen und Synthesen bilden. Sie werden sich von den Texten leiten lassen und in der Zwiesprache mit ihnen erfolgen.

Soll unsere Darstellung nicht in eine beziehungslose Addition einzelner Themen zerfallen, so muß sie darauf bedacht sein, das lebendige Zusammenspiel der drei in ihnen vorausgesetzten Konstanten im Auge zu behalten, daß Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes ist und sein Schicksal nach der Gleichung von Gerechtigkeit und Leben durch sein Verhalten gegenüber dem Hauptgebot bestimmt wird, Jahwe allein als seinem Gott zu dienen. Gelingt es, diese Leitlinie zu verfolgen, wird sich das Alte Testament in der Vielfalt seiner Themen als eine spannungsgeladene Einheit erweisen. Die Welt des Alten Testaments gehört dem Übergang von dem aspekthaften zum perspektivischen Denken an. Jenem verdankt sie die Vielfalt ihrer Fragen und Antworten; diesem aber das Festhalten an dem zentralen Thema, daß Israel das Volk Jahwes und Jahwe der Gott Israels ist und dieses Verhältnis die Krise der Zeiten überdauert.

7. *Die Frage nach der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben als Horizont und Ziel der alttestamentlichen Theologie.* Für die christliche Theologie stellt die textgemäße Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Gottes des Alten Testaments insofern nur eine Vorarbeit dar, als sie der klaren und deutlichen Auskunft darüber bedarf, ob und in welchem Umfang der Gott des Alten auch der des Neuen Bundes ist. Die Beantwortung dieser Frage obliegt der gesamtbiblischen oder einfacher gesagt: der biblischen Theologie.[32] Sie bedenkt auf der Basis der Theologien der

---

[31] Vgl. dazu den Exkurs am Ende des Paragraphen.

[32] Zur Diskussion vgl. H. Graf Reventlow, Die Hauptprobleme der Biblischen Theologie, EdF 203, 1983; M. Oeming, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, 1987^2; den für einen breiteren Leserkreis bestimmten Entwurf von H. Seebaß, Der Gott der

beiden Testamente deren innere Zusammenhänge und Unterschiede. Die folgende Darstellung hat von vornherein den dreifachen Zweck im Auge, dem Leser des Alten Testaments ein angemessenes Vorverständnis für den Umgang mit ihm zu vermitteln und weiterhin die sich dabei dem Christen stellenden beiden Grundfragen nach der Bedeutung des Alten Testaments für seinen Glauben und für die Gotteslehre zu beantworten. Sie kann diese Aufgabe nur sachgemäß wahrnehmen, indem sie das Alte Testament seine eigene Botschaft ohne jedes christliche Dreinreden ausreden läßt. Daher besitzt die folgende Darstellung notwendig einen deskriptiven Charakter.

Normative Bedeutung gewinnen die in ihr erzielten Einsichten in das Wesen und Wirken des Gottes Israels für den Einzelnen in dem Maße, in dem der Leser seine eigene Existenz im Alten Testament als angemessen ausgelegt erkennt. Sofern er sich als Christ versteht, wird er dabei freilich das Zeugnis des Neuen Testaments mithören und mitbewerten und gleichzeitig die Akzente setzen, die ihm seine Bindung an eine bestimmte christliche Kirche vorgibt. So wie die Zusammenarbeit der biblischen Exegeten über die Grenzen der Konfessionen und Religionen hinweg seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs zunehmend selbstverständlich geworden ist, möchte sie auch der Besinnung von Juden und Christen, Protestanten und Katholiken auf den ihnen gemeinsamen biblischen Lebensgrund dienen. Je unvoreingenommener und sachgerechter die Deskription erfolgt, desto deutlicher wird die an uns Christen gerichtete Herausforderung, unsere geschichtlich gewordenen Sondergestalten vor dem einen Gott zu verantworten. Darin besteht der Beitrag der Historischen Theologie zur Verwirklichung der Einheit der Christenheit, aber zugleich auch zum Frieden unter den Religionen, wenn diese in der Welt von Heute und Morgen mehr sein wollen als Rufer des Gestern. So sind die Vertreter der drei im Alten Testament verwurzelten Weltreligionen gefragt, ob sie nicht soviel gemeinsam haben, daß sie das Trennende ertragen und statt in Haß und Feindschaft im liebend werbenden Streit miteinander zu leben vermögen. Denn die Entscheidung über die Wahrheit des Glaubens fällt nicht in gelehrten Disputationen, sondern im Leben derer, die ihn lebend und denkend vertreten. Mit dem Pochen auf die Beschlüsse von Konzilien und Synoden ist es im Zeitalter der Subjektivität nicht mehr getan. Kein äußerer Anspruch verschafft ihnen eine Überzeugungskraft, die ihren Lehren nicht von selbst innewohnt.

---

ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg u. a. 1982 und den Versuch einer umfassenden Durchführung von B.S. Childs, Biblical Theology of the Old and New Testament, London 1992. Zur gegenwärtigen Gesprächslage vgl. I. Baldermann u. a., Religionsgeschichte Israels oder Theologie des ATs?, JBTh 10, 1995 und Chr. Dohmen und Th. Söding, Hg., Eine Bibel – zwei Testamente, UTB 1893, 1995. Über dieser Diskussion sollte keinesfalls der Versuch von F. Mildenberger, Biblische Dogmatik. I. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel; II. Ökonomie als Theologie; III. Theologie als Ökonomie, Stuttgart u. a. 1991–1993 übersehen werden.

Dem Gesagten gemäß steht unsere Deskription im Dienst der Prüfung der Frage, ob und in welchem Umfang die Auslegung der Existenz Israels durch das Alte Testament der Auslegung der Existenz des Menschen überhaupt dient. Denn nur das Besondere, das zugleich ein Allgemeines ist, kann auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben. Erst wenn es diese Bedingung erfüllt, besitzt das Besondere das Recht auf die Bestätigung der Würde, auf die es Anspruch erhebt. Wir werden daher abschließend die Frage stellen, inwiefern das Alte Testament als eine angemessene Auslegung der menschlichen Existenz überhaupt beurteilt werden kann und worin die Entsprechungen und die Unterschiede zur christlich ausgelegten Existenz bestehen. Daß wir den neutestamentlichen Schriftbeweis zwar historisch verstehen, aber nach über zweihundert Jahren historisch-kritischer Bibelforschung nicht mehr wiederholen können, sei auch an dieser Stelle noch einmal bemerkt.[33] Die Ansicht, wir könnten ungeprüft biblische Denkmuster übernehmen, dürfte angesichts des Unterschieds der Zeiten auf einer Selbsttäuschung beruhen. Die historisch-kritische Arbeit versucht die Genese und die Intention der biblischen Texte zu ermitteln. Dadurch verwehrt sie eine geschichtslose Unmittelbarkeit und verlangt sie eine denkende Vergegenwärtigung im Licht der Erfahrung der Geschichte und der geistigen Situation der Zeit. Verweigern sich Theologie und Kirche der Aufgabe einer verständlichen Übersetzung ihres Erbes in die Gegenwart, so werden die Menschen achtlos an ihr vorübergehen. Eine deskriptive, an den Phänomenen orientierte Theologie des Alten Testaments dient in dieser Situation ebenso einer Fortsetzung der Aufklärung und damit der Traditionskritik wie der Neubesinnung auf den Sinn, von Gottes Handeln am Menschen zu reden, und damit von dem Glauben als einem Grundververtrauen auf den Gott, den kein menschliches Denken erreicht.

Exkurs

Das Problem des Einsatzes und Aufbaus der Theologie des Alten Testaments. Mustern wir unter diesem Gesichtspunkt die in den letzten Jahrzehnten zumal in deutscher Sprache veröffentlichten alttestamentlichen Theologien, so beginnt ein großer Teil in der Tat mit der Darstellung der das Alte Testament bestimmenden Grundbeziehung zwischen Jahwe und Israel.

Walter Eichrodt hat den ersten Band seiner dreiteiligen *Theologie des Alten Testaments* unter die Überschrift *Gott und Volk* (1933; 1957[3] [1968[8]]) gestellt und mit der Darstellung des Bundesverhältnisses als dem charakteristischen Ausdruck dieser Beziehung begonnen (II./III. *Gott und Welt; Gott und Mensch* 1935/1939; 1961[4] [1974[7]]). Ihm können wir *Theodosius C. Vriezen* mit seiner *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, o. J. (1956) an die

[33] Vgl. GAT I, S. 87.

Seite stellen. Bei ihm begegnet dieser Ansatz in verbreiterter Form: Nach den hermeneutischen Prolegomena setzt seine materiale Darstellung bei der alttestamentlichen Gotteserkenntnis als einem Gemeinschaftsverhältnis zwischen dem heiligen Gott und dem Menschen unter besonderer Betonung ihres personalen Charakters und der Bundesbeziehung als ihrer angemessenen Auslegung ein (S. 104–122). Dann folgen die Kapitel über *Gott*, den *Menschen*, den *Verkehr zwischen Gott und Mensch*, den *Verkehr zwischen Mensch und Mensch* und schließlich über *Gott, Mensch und Welt in Gegenwart und Zukunft*. Eine eigentümliche Position zwischen *Eichrodt* und *Gerhard von Rad* nimmt die 1950 veröffentlichte *Theologie des Alten Testaments* von *Otto Procksch,* dem Lehrer beider, ein: Nach grundsätzlichen Überlegungen über die Aufgabe behandelt er im Abschnitt A zunächst seine *Geschichtswelt* von der altprophetischen Zeit bis zur Epoche des Kirchenstaats, um dann im Abschnitt B seine *Gedankenwelt* im Dreischritt *Gott und Welt, Gott und Volk* und *Gott und Mensch* darzustellen.

Gerhard von Rad, der die Drucklegung des Prockschen Werkes zuende begleitet hatte, eröffnete seine *Theologie des Alten Testaments* I. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen* (1957; 1966[5] [1992[10]]) mit einem Abriß des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen Israels, um dann die im Titel angekündigte Aufgabe nach den methodischen Vorüberlegungen über den Gegenstand der Theologie des Alten Testaments in drei großen Abschnitten zu lösen, von denen der erste der Theologie des Hexateuchs, der zweite den Gesalbten Israels und der dritte Israel vor Jahwe bzw. der Antwort Israels gewidmet ist. Band II trägt den Untertitel *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen* (1960; 1965[4] [1993[10]]). Dagegen hat sich *Walther Zimmerli* in seinem *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (1972; 1981[3] [1989[6]]) wieder für eine systematische Darstellung entschieden, die *de facto* in ihrer Grundlegung von Jahwe als dem Gott Israels ausgeht, um dann von seiner Gabe, seinem Gebot, dem Leben vor Gott und schließlich von der Krise und Hoffnung zu handeln. Konsequent dem geschichtlichen Ablauf folgend und darin dem ersten Teil der Theologie von *Procksch* vergleichbar gehen *Antonius H. J. Gunneweg* in seiner posthum veröffentlichten *Biblischen Theologie des Alten Testaments* mit dem bezeichnenden Untertitel *Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (1993) und *Werner H. Schmidt* in seinem erstmals 1968 unter dem Titel *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* und seit der letzten Auflage nur noch als *Alttestamentlicher Glaube* (1996[8]) firmierenden Lehrbuch vor.

Einen ganz anderen Weg hat *Claus Westermann* in seiner *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (1978; 1985[2]) eingeschlagen. Er geht von den drei Grundformen der Geschichtserzählung, des Wortes Gottes und der an Gott gerichteten Rede aus und setzt seine materiale Darstellung bei der Erzählung von der Herausführung aus Ägypten ein, um in diesem Zusammenhang Erwählung und Bund als spätere Deutungen des Exodusgeschehens zu beurteilen.

Horst Dietrich Preuß gab seinen Einsatz bereits durch den Titel des ersten Bandes seiner *Theologie des Alten Testaments* (1991): *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* zu erkennen (II.: *Israels Weg mit JHWH*, 1992). Auch *Josef Schreiners Theologie des Alten Testaments* (1995) behandelt im ersten Kapitel *Jahwe, den Gott Israels*, um dann in zehn weiteren Kapiteln von ihm als dem Heil wirkenden, dem fordernden Gott, dem Schöpfer, seinem Gegenüber zum einzelnen Menschen, zur Gesellschaft, von ihm als dem einzigen Gott, von seiner Stellung zu Sünde und Schuld, seiner Gegenwart in Fest und Feier und seiner Zukunft zu handeln. Dagegen geht die *Theologie des Alten Testaments* von *Ludwig Köhler* (1935 [1966^4]) in dem Dreischritt *Gott, Mensch, Gericht und Heil* vor. Sie erinnert darin an die 1933 veröffentlichte *Alttestamentliche Theologie* von *Ernst Sellin*. Innerhalb der systematisch angelegten Entwürfe verdient auch *The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought* von *Harold H. Rowley* (1956) genannt zu werden, dessen sieben Kapitel *Revelation and Its Media*, *The Nature of God*, *The Nature and Need of Man*, *Individual and Community*, *The Good Life*, *Death and Beyond* und *The Day of the Lord* behandeln. Einen einerseits von der Gotteslehre ausgehenden und andererseits an den drei Teilen des atl. Kanons orientierten Entwurf hat *Alfons Deissler* in seiner *Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick* (1972 [ND 1995]) vorgelegt. In ihm wird das spezielle Verhältnis Jahwes zu Israel erst im vierten als dem Hauptkapitel thematisiert, obwohl es sachlich bereits im ersten Abschnitt der Gotteslehre gegenwärtig ist. – Einen Sonderweg hat *Georg Fohrer* in seinen ebenfalls 1972 veröffentlichten *Theologischen Grundstrukturen des Alten Testaments* im Sinne einer breit angelegten Phänomenologie eingeschlagen. Nach der Klärung der hermeneutischen Vorfragen in den beiden ersten Kapiteln setzt er bei der Vielfalt der im Alten Testament begegnenden Daseinshaltungen einschließlich der Unterscheidung zwischen ihrem zeitgebundenen und ihrem überzeitlichen Gehalt ein. Dagegen beginnt die materiale, in methodische Überlegungen für eine zeitgemäße und zugleich sachgerechte alttestamentliche Theologie eingebettete Darstellung der *Old Testament Theology. A Fresh Approach* von *Ronald E. Clements* (1978) mit einem Kapitel über den Gott Israels, um dann vom Volk Gottes, vom Alten Testament als Gesetz und schließlich von ihm als Verheißung zu handeln.

Bildet der Einsatz bei Jahwe als dem Gott Israels den sachgemäßen Anfang, so der Ausblick auf das Reich Gottes in seiner Vollendung offensichtlich das sachgemäße Ziel jeder alttestamentlichen Theologie. Da der der christlichen Dogmatik verpflichtete systematische Ansatz seinerseits eine Umsetzung der biblischen Heilsgeschichte darstellt, erweisen sich die Unterschiede der Darstellungsform am Ende sachlich als nicht so entscheidend, wie es zunächst den Anschein hat. Doch besitzt der systematische Entwurf gegenüber dem traditionsgeschichtlichen insofern einen Vorteil, als er das sachlich Zusammengehörende auch im Zusammenhang darstellt.

Literatur: A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments II, Tübingen 1911; *G. Braulik*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988; *B.S. Childs*, Biblical Theology of the Old and New Testament, London 1992; *R. E. Clements*, Old Testament Theology. A Fresh Approach, London 1978; *A. Deissler*, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, ts, Freiburg i. Br. u. a. 1972 (ND); *Chr. Dohmen* und *Th. Söding*, Hg., Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, UTB 1893, Paderborn u. a. 1995; *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments I. Gott und Volk, Stuttgart und Göttingen 1957^{5} (1968^{8}); II./III. Gott und Welt. Gott und Mensch, Stuttgart und Göttingen 1961^{4} (1974^{7}); *O. Eißfeldt*, KS I, hg. v. R. Sellheim und F. Maass, Tübingen 1962, S. 105–114; *G. Fohrer*, Geschichte der jüdischen Religion, GLB, Berlin 1969; ders., Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin 1972; *H. Frohnhofen*, Hg., Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten, Hamburger Theol.Stud. 3, Hamburg 1990; *H. Gese*, Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BevTh 64, München 1964 = Gütersloh 1990^{3}; *A. H. J. Gunneweg*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, hg. v. I. Gunneweg und M. Oeming, Stuttgart u. a. 1993; *G. Hölscher*, Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion, Gießen 1922; *E. Jacob*, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchatêl 1955 = Old Testament Theology, London 1958; *B. Janowski* und *N. Lohfink*, Hg., Religionsgeschichte Israels oder Theologie des ATs?, JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995; *M. A. Klopfenstein u. a.*, Hg., Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch, JudChr 11, Frankfurt am Main u. a.1987; *L. Köhler*, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1935 (1968^{3}); *I. Kottsieper, J. van Oorschot, D. Römheld* und *H. M. Wahl*, Hg., „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994; *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, AnBib 20, Rom 1963; *J. Maier*, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.E 3, Würzburg 1990; *F. Mildenberger*, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. I.: Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel; II.: Ökonomie als Theologie; III.: Theologie als Ökonomie, Stuttgart u. a. 1991–1993; *M. Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart u. a. 1987^{2}; *H. D. Preuß*, Theologie des Alten Testaments I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln an Israel; II. Israels Weg mit JHWH, Stuttgart u. a. 1991 und 1992; *O. Procksch*, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950; *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I.: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels; II.: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1962^{4} (ND) und 1965^{4}(ND); *H. Graf Reventlow*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie, EdF 203, Darmstadt 1983; *H. Ringgren*, Israelitische Religion, RM 26, Stuttgart u. a. 1963; *H. H. Rowley*, The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought. The James Sprunt Lectures Delivered at Union Theological Seminary, Richmond/Virginia 1955, London 1956; *W. H. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn 1996^{8}; *J. Schreiner*, Hg., Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22, FzB 60, Würzburg 1988; ders., Theologie des Alten Testaments, NEB.E 1, Würzburg 1995; *H. Seebaß*, Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben, Freiburg u. a. 1982; *E. Sellin*, Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. Zweiter Teil. Theologie des Alten Testaments, Leipzig 1933; *R. Smend*, Die Bundesformel, ThSt(B) 68, Zürich 1963 = ders., Die Mitte des Alten Testaments. GSt 1, BevTh 99, München 1986, S. 11–39; ders., Die Mitte des Alten Testaments, ThSt(B) 101, Zürich 1970 = ders., GSt

1, 1986, S. 40–84; *B. Stade*, Akademische Reden und Abhandlungen, Gießen 1899; ders., Biblische Theologie des Alten Testaments I, Tübingen 1905; *O. H. Steck*, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer" Überlieferung, FRLANT 160, Göttingen 1993; *Sh. Talmon*, Israels Gedankenwelt in der Hebräischen Bibel, GAufs 3, InfJud 11, Neukirchen-Vluyn 1995; *G. Vermes* collab. *P. Vermes*, The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective, London 1982²; *D. Vieweger* und *E.-J. Waschke*, Hg., Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995; *Th.C. Vriezen*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Wageningen/Holland und Neukirchen Kr. Moers o. J. (1956); *B. Wander*, Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jh.n. Chr., TANZ 16, Tübingen 1994; *C. Westermann*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD.E 6, Göttingen 1978 (1985²); *E. Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991 (ND); *W. Zimmerli*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, ThW 3/1, Stuttgart u. a. 1981⁴(ND).

Entfaltung

§ 2 Jahwe, der Gott Israels

Lehrsatz 1: Erst als die Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk Israel durch den Untergang des davidischen Reiches und seine Folgen in Frage gestellt war, wurden die Überlebenden und ihre Nachkommen unausweichlich zur Besinnung auf die Eigenart ihres Gottesverhältnisses herausgefordert. Das Ergebnis fand zumal in den Geschichtsdeutungen des Jahwisten, der Priesterschrift, des Propheten Deuterojesaja, des Deuteronomiums und der Deuteronomisten seinen Niederschlag. Von ihnen bildeten die beiden zuletzt Genannten den aus dem hoseanischen Erbe stammenden Gedanken der Liebe Jahwes zu Israel als dem Grund seiner Erwählung fort.

Lehrsatz 2: Das Jahwistische Geschichtswerk führte mit seinen Erzählungen den Nachweis, daß sich Jahwe gemäß der Abraham gegebenen Verheißung aus den Erzeltern planvoll das Volk Israel erschaffen (Gen 12,1–3; 24,35; 27,29; Ex 1,9), es aus Ägypten in das Land Kanaan heraufgeführt (Ex 3,8aα) und die Feinde seines Volkes für alle Zeit zum Scheitern verurteilt hat (Gen 12,3b; Num 24,9b). Als Segensempfänger sollte Abraham bzw. Israel zum Segen für die Völker werden.

Lehrsatz 3: Für die Priesterschrift bildete die Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes im Heiligtum inmitten seines Volkes (Ex 29,45 f.; 40,33b.44) die Erfüllung der zentralen Verheißung, die er Abraham in feierlicher Selbstverpflichtung als El Schaddaj gegeben hatte, für immer sein und seiner Nachkommen Gott zu sein (Gen 17,6). Jahwes Wohnen inmitten seines Volkes war für sie das eigentliche Ziel der als Heilsgeschichte verstandenen Weltgeschichte. Diese Bundeszusage wurde durch die Verheißungen gerahmt, daß Abraham zum Vater zahlreicher Völker werden und Könige aus ihm hervorgehen sollten (Gen 17,4–6), Gott aber ihm und den ihm aus seinem Sohn Isaak erwachsenden Nachkommen das Land Kanaan zum ewigen Besitz geben werde (V. 8). Die Mehrungszusage erfüllte sich dreifach, indem aus Abrahams halbbürtigem Sohn Ismael die Ismaeliten mit ihren Fürsten, aus seinem Enkel Esau die Edomiter mit ihren Königen und aus Jakob und dessen zwölf Söhnen das Volk Israel als Erbe der Bundes- und Landverheißung entstand, das Jahwe mit der Herausführung aus Ägypten zu seinem Volke machte. Auf die Erfüllung der Landverheißung verwies der Bau des Heiligtums als Urbild des Jerusalemer Tempels. So gab sie dem spät- und frühnachexilischen Israel die Gewißheit, daß es Jahwes Volk geblieben war, das auf die endgültige Besitzergreifung des Landes Kanaan hoffen durfte.

Lehrsatz 4: Gegen die Verzagtheit des exilierten Israels, das sich von seinem Gott verlassen wähnte, erhob der namenlose Prophet, den wir Deuterojesaja

nennen (Jes 40–49*), seine Stimme. Er sagte ihm in Jahwes Namen zu, daß Israels in Jakob erfolgte Erwählung noch immer gültig sei (Jes 41,8 f.). Der Gott, der es einst aus Ägypten befreit hatte, werde es auch aus der Gewalt der Babylonier erretten (Jes 43,14 f.) und durch die verwandelte Wüste zurück in die Heimat führen (Jes 43,14 ff.).

Lehrsatz 5: Seine vielschichtigste Deutung hat der Glaube an die Erwählung Israels durch Jahwe in der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition erhalten: Nachdem der Deuteronomiker Israel versichert hatte, daß es von Jahwe zum Volk seines Eigentums erwählt sei (Dtn 7,6), begründete der Deuteronomist diese Entscheidung mit der Liebe Jahwes zu Israel (Dtn 7,7 f.). Dabei konnte er auf den Verwalter des hoseanischen Erbes zurückgreifen, der erklärt hatte, daß Jahwe den Jüngling Israel geliebt und deshalb aus Ägypten zu seinem Sohn berufen habe (Hos 11,1). Gottes Liebe überwindet selbst seinen begründeten Zorn und wartet auf die Umkehr Israels, um seinen Schaden zu heilen (Hos 11,9–11; 13,2–4). Andererseits ist Jahwes Zorn das Mittel seiner Liebe, das mit einer treulosen Braut gleichgesetzte Israel zu sich zurückzuführen (Hos 2,21 f.). In Übereinstimmung damit erinnerte ein später bundestheologisch orientierter Deuteronomist sein Volk an die Gnadenformel (Ex 34,6 f.; 20,5 f. par Dtn 5,9 f.), die denen Gottes immerwährende Barmherzigkeit verheißt, die seine Gebote halten, und denen seine unmittelbare Vergeltung ansagt, die ihn hassen (Dtn 7,9–11). So entspricht dem Indikativ der Erwählung Israels der Imperativ, sich ihrer stets neu würdig zu erweisen.

1. *Jahwe, der Gott Israels.* Die Voraussetzung, daß Jahwe der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes ist, vereinigt die unterschiedlichen Gottesbezeugungen des Alten Testaments. Sie ist mithin das Fundament, auf dem alle anderen Aussagen über das Gottesverhältnis Israels beruhen.

Ob in der Bibel von Gott als *El, Elohim, Eloha,*[1] als *El Schaddaj,*[2] *El 'Olam,*[3] El Bethel,[4] *El Ro'i,*[5] *El, dem Gott Israels,*[6] von dem *Gott meines,*[7]

---

[1] Vgl. §4.5, S. 97.

[2] Vgl. §3.1, S. 69–71.

[3] Gen 21,33; Jes 40,28: ewiger Gott; vgl. dazu M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988, S. 77 f. und sein Schlußurteil S. 78: *Ein vorisraelitischer Kult eines El-olam läßt sich nach alledem aus Gen 21,33 schwerlich gewinnen.*

[4] Gen 31,13; 35,7; vgl. dazu M. Köckert, a. a. O., S. 78 f. mit identischem Urteil.

[5] Gen 16,13: El, der mich sieht; vgl. dazu Köckert, a. a. O., S. 76 f. mit vergleichbarem Ergebnis.

[6] Gen 33,20; vgl. Jos 24,2.23; dazu Köckert, a. a. O., S. 84–87: Möglicherweise handelt es sich mit O. Procksch, KAT I, 1924[2/3], S. 378 z.St. um einen Satz: *Gott ist* (allein) *der Gott Israels*!.

[7] Gen 31,42; Ex 15,2; 18,4.

deines Vaters,[8] *eurer*[9] oder *ihrer Väter,*[10] von dem *Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,*[11] dem *Schrecken* oder richtiger der *Lende Isaaks,*[12] dem *Starken* oder *Stier Jakobs,*[13] dem *Höchsten*[14] oder *El dem Höchsten,*[15] dem *Hirten*[16] oder dem *Stein*[17] oder *Fels Israels*[18] die Rede ist, – niemals läßt der engere oder weitere Kontext einen Zweifel daran, daß es sich bei ihnen allen um Jahwe, den Gott Israels, handelt.[19] Denn das ist das alttestamentliche

---

[8] Gen 24,12; 26,24; 46,3; 49,25; 50,12; Ex 3,6.15; 4,5; vgl. auch Gen 49,25: El deines Vaters: Die Rede vom Gott deines Vaters bezeichnet (wie J. Lewy, RHR 110, 1934, S. 51 ff. nachgewiesen hat) den persönlichen Schutzgott, dessen Namen in der Regel mitgenannt wurde. Mustert man die einschlägigen atl. Belege, so dürfte die Rede vom Gott meines/deines Vaters gegenüber allen anderen mit z. B. K.Th. Andersen, Der Gott meines Vaters, StTh 16, 1963, S. 170–188 und H. Seebaß, Erzvater, BZAW 98, 1966, S. 50 ff. als die älteste zu betrachten sein, ohne daß sich daraus nach heutiger Erkenntnis Rückschlüsse auf einen nomadischen Vätergottglauben ziehen lassen. Daraus können wir folgern: Wird Jahwes Name in den Texten nicht genannt, so ist das entweder Folge hymnischer Poetik oder der Theorie, daß der Gottesname erst am Sinai offenbart wurde. Die zwei- oder dreigliedrige Langformel ist ein heilsgeschichtliches Konstrukt.

[9] Ex 3,13.15.16.

[10] Gen 31,55; Ex 4,5.

[11] Abrahams: Gen 24,48; vgl. V. 12.27.42; 26,24; 31,42; Abrahams und Isaaks: Gen 28,13; 32,10; Abrahams, Isaaks und Jakobs: Ex 3,6.15.16; 4,5.

[12] Gen 31,54; zu der keineswegs abwegigen Deutung des *paḥad* als „Lende" im Sinne einer euphemistischen Bezeichnung für das Zeugungsglied Jakobs, vgl. Gen 24,2 f. und K. Koch, *paḥad jiṣḥaq* – eine Gottesbezeichnung?, in: Werden und Wirken des ATs. FS C. Westermann, hg. v. R. Albertz u. a., Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, S. 107–115 und dazu M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988, S. 65: *K. Koch hält zwar diesen Schwurritus für archaisch und für ein Relikt der „Vätergottreligion", hat aber mit seiner Deutung ein Numen* פחד יצחק ins Reich der Fabel verwiesen.

[13] Gen 49,24; Jes 49,26; 60,16; Ps 132,2.5; der Starke Israels Jes 1,24; vgl. dazu A.S. Kapelrud, ThWAT I, Sp. 44 und M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988, S. 63: Ein vermutlich in der Jerusalemer Kulttradition beheimatetes Epitheton.

[14] Vgl. z. B. Dtn 32,8; Ps 9,3; 18,14; 89,28; 91,1; 107,11; Klgl 3,35. Vgl. dazu auch unten, S. 139 f.

[15] El 'Eljon: Gen 14,18–20.22; vgl. dazu M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988, S. 75 f. und dazu unten, S. 76.

[16] Gen 48,15; Ps 80,2; vgl. Ps 23,1. Vgl. dazu G. Wallis, ThWAT VII, Sp. 566–576, besonders Sp. 572 f. und M. Köckert, Vätergott, S. 65–67: Der Rückschluß auf nomadische Herkunft ist keinesfalls zwingend.

[17] Gen 49,24; vgl. dazu A.S. Kapelrud, ThWAT I, Sp. 50–53 und besonders Sp. 53.

[18] 2. Sam 23,3; vgl. Jes 30,29; ferner z. B. Ps 18,32.47 par 2. Sam 22,32.47; Dtn 32,4.15.18.30.31.37; Ps 89,27 und dazu H.-J. Fabry, ThWAT VII, Sp. 973–983, besonders Sp. 980 f.; ferner D. Eichhorn, Gott als Fels, Burg und Zuflucht. Eine Untersuchung zum Gebet des Mittlers in den Psalmen, EHS XXIII/4, 1972.

[19] Die Ansicht, daß es sich bei dem Schild Abrahams, vgl. Gen 15,1, dem Schrecken Isaaks und dem Starken Jakobs um namenlose, nach ihrem ersten Offenbarungsempfänger handelnde Vätergötter aus der nomadischen Vorzeit und bei den verschiedenen

Credo, daß Jahwe allein der Gott Israels ist. So hat es das nach seinem Anfang bezeichnete *Schema*ᶜ *Jisrael, Höre Israel*, in Dtn 6,4 ebenso bündig auf die Formel gebracht wie das Erste als das Grund- oder Hauptgebot des Dekalogs Ex 20,2 par Dtn 5,9. Der lose in seinen Kontext eingefügte Bericht über die Bundesverpflichtung in Dtn 26,16–19 hält die in diesem Verhältnis liegende doppelseitige Bindung in der Sprache eines Vertrages fest:

> 16 *Heute befiehlt dir Jahwe, dein Gott, nach diesen Satzungen und Rechtsentscheiden zu handeln, indem du sie mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele befolgst und nach ihnen handelst.* 17 *Zu Jahwe hast du heute gesagt, daß er dein Gott ist und du auf seinen Wegen wandeln und seine Satzungen, seine Gebote und seine Rechtsentscheide befolgen und seiner Stimme gehorchen willst.* 18 *Jahwe aber hat heute zu dir gesagt, daß du das Volk seines Eigentums bist, gleichwie er dir zugesagt hat, daß er dich, wenn du all seine Gebote befolgst,* 19 *zum höchsten über alle Heidenvölker, die er gemacht hat, einsetzen werde, zum Preis, zum Ruhm und zur Ehre, damit du ein heiliges Volk für Jahwe, deinen Gott, seist, gleichwie er* (es) *zugesagt hat.*

Hier finden wir in V. 16 und 17 die sogenannte *Bundesformel*, welche die Unauflöslichkeit des beiderseitigen Verhältnisses zwischen Israel und seinem Gott Jahwe feststellt:[20] Jahwe ist der Gott Israels und Israel ist das Volk Jahwes. Als sein Eigentumsvolk ist es zum Halten aller ihm durch seinen Gott auferlegten Gebote verpflichtet.[21] Erweist es sich darin als seinem Gott gehorsam, will er ihm seinerseits die Weltherrschaft verleihen.

In diesen Bundesworten haben wir die Summe dessen vor uns, was in der exilisch-frühnachexilischen Zeit über das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel gedacht und geschrieben worden ist. Es ist ja nicht zufällig, daß die Besinnung über die zwischen beiden bestehende Beziehung gerade in dieser Epoche ihre Blütezeit erlebte. Denn das schreckliche Ende, welches das davidische Reich in der Eroberung Jerusalems 587 gefunden hatte, war nach dem Verständnis der Alten nicht nur eine politische, sondern vor allem eine

---

Elîm um Formen lokaler Götter des Kulturlandes handelt, wie sie A. Alt in seiner epochalen Untersuchung *Der Gott der Väter*, BWANT 48, 1929 = ders., KS zur Geschichte Israels I, 1953, S. 1–77 vertreten hat, erfreute sich trotz des sofort z. B. von J. Lewy (Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament, RHR 110, 1934, S. 29–65, vgl. besonders S. 50 ff.) erhobenen Einspruchs bis weit in die 70er Jahre hinein fast ungeteilter Zustimmung in der deutschen atl. Wissenschaft. Zur dann erneut einsetzenden Kritik vgl. z. B. F. M. Cross, Yahweh and the God of the Patriarchs, HThR 55, 1962, S. 225–259; ders., Canaanite Myth, 1973, S. 3–76; O. Kaiser, Altes Testament, in: U. Mann, Theologie und Religionswissenschaft, 1973, S. 241–268 und besonders S. 246–252. Umfassend und endgültig widerlegt wurde die Hypothese m. E. durch M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988.

[20] Vgl. zu ihr R. Smend, Bundesformel, ThSt (B) 68, 1963 = GStud. 1, BevTh 99, 1986, S. 11–39.

[21] Dem Kontext gemäß: Die im Deuteronomium enthaltenen Bestimmungen.

religiöse Katastrophe. Die Könige aus Davids Geschlecht galten als Jahwes Gesalbte.[22] Ihr Eigentempel in Jerusalem war als die irdische Wohnstatt des Himmelsgottes Jahwe Zebaoth das Herz des Reiches.[23] Seine Anwesenheit in diesem Hause garantierte die Uneinnehmbarkeit des Zion.[24] Die Folgen des Zusammenbruchs waren in den Augen der überlebenden Zeugen und ihrer Nachfahren geeignet, entweder die Macht oder das Interesse Jahwes an seinem Volk in Frage zu stellen: Die Blendung und Verschleppung des gefangenen regierenden Königs, die Abschlachtung seiner Söhne,[25] die Hinrichtung des Hauptpriesters, seines Stabes,[26] leitender Beamter des Hofes und der Militärverwaltung,[27] die Entweihung und Niederbrennung des Tempels,[28] die Zerstörung der Paläste,[29] das Einreißen der Mauern Jerusalems[30] und die beiden, der Niederlage folgenden Deportationen von Angehörigen der Oberschicht[31] widersprachen allem, was ein Volk selbst von seinem erzürnten Reichs- uud damit Schutzgott erwarten durfte. Erst auf diesem Hintergrund wird die Intensität der Auseinandersetzung mit der Frage, wie es eigentlich um das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel bestellt sei, verständlich. Daß sie am Ende zu einem in so eklatantem Widerspruch zu der damaligen Situation des Judentums stehenden Ergebnis führte, bleibt ebenso erstaunlich wie denkwürdig: Der Gott dieses geschlagenen und gedemütigten Israel nimmt hier für sich die Macht in Anspruch, gerade dieses Volk, zum ersten unter allen Völkern zu machen, weil er es sich zum Eigentumsvolk erwählt hat. Darin liegt beschlossen, daß die heidnischen Götter eine *quantité négligeable* sind, mit denen im Gegensatz zu allem Anschein und zum Selbstverständnis der Weltmächte nicht ernsthaft zu rechnen ist.

Der Deuteronomist hätte dem jüngeren Dichter[32] aus innerster Überzeugung zustimmen können, der die Götter der Völker im sogenannten Moselied

---

[22] Vgl. z. B. Klgl 4,20.
[23] 1. Kön 8,6 ff.12 f.
[24] Jer 7,4; Klgl 4,12; vgl. 2,15.
[25] 2. Kön 25,6–7.
[26] 2. Kön 25,18.
[27] 2. Kön 25,19.
[28] 2. Kön 25,8 f.13–17; vgl. Klgl 2,6 f.
[29] 2. Kön 25,9.
[30] Klgl 2,8 f.
[31] Jer 52,28–30. Dabei bezieht sich die Angabe über das 7.Jahr Nebukadnezars auf die nach der Kapitulation König Jojachins am 16. März 597 erfolgte erste Deportation. Die Zahlen beinhalten offensichtlich nur die Männer, nicht aber die Frauen und Kinder, so daß sie entsprechend multipliziert werden müssen.
[32] Zum Alter des Moseliedes vgl. H. D. Preuß, Deuteronomium, EdF 164, 1982, S. 165–169, der S. 167 feststellt, daß sich wegen seiner zahlreichen Anspielungen auf andere Texte und seiner Nähe zu dtr Sprache und Denken eine exilisch-spätexilische Datierung durchsetzt. Als Vorläufer der Apokalyptik ordnet J. Luyten, Primeval and Eschatological Overtones in the Song of Moses (DT 32,1–43), in: N. Lohfink, Hg.,

Dtn 32,8 f. mit den Söhnen Gottes, den בְּנֵי־אֵל,[33] seinem himmlischen Hofstaat gleichsetzte und damit, wie die Septuaginta richtig interpretierte, zu seinen Engeln machte. Jahwe hat hier als der Höchste längst das Erbe des kanaanäischen Gottes El als des Hauptes des Pantheons angetreten.[34] Als solcher besaß er schon am Beginn der Geschichte die unbestrittene Verfügungsmacht über die Völker und ihre Götter: Jedem der Götter gab er ein Volk, sich selbst aber behielt er Israel/Jakob als das seine vor (vgl. Dtn 29,25). Damit wird die Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Jahwes bis an den Anfang der Völkergeschichte zurückverlegt (Dtn 32,8 f.):

Als der Höchste die Völker verteilte,
als er die Adamskinder zerstreute,
als er die Grenzen der Völker bestimmte
gemäß der Zahl der Göttersöhne,
ward Jahwes Teil sein Volk Israel,
sein Erbland Jakob.

2. *Die Antwort des Jahwisten: Der Weg Israels als Erfüllung der Abrahamsverheißung.* Auch der die ältere Sagenüberlieferung seines Volkes verarbeitende Jahwist stellte sich der Aufgabe, dem zerschlagen am Boden liegenden Israel den Glauben an seine Zukunft als dem Volke Jahwes zurückzugeben.[35]

Deuteronomium, BETHL 68, 1985, S. 341–347 (vgl. S. 347) den Verfasser des Liedes ein. Eine vorexilische Datierung schließt auch H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätatl. Zeit, OBO 132, 1994, S. 165–169 (vgl. S. 166) aus. Mit einem vorexilischen Kern rechnet dagegen G. Braulik, Deuteronomium II, NEB, 1992, S. 226 f.

[33] Die alte, aufgrund der LXX vorgenommene Konjektur in V. 8 (vgl. z. B. C. Steuernagel, HK I/3/1, 1923², S. 166 z.St.) wird inzwischen durch 4QDtn und den Pap. 848 Arm. als Zeuge für den primären Septuagintatext gestützt; vgl. R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8 f.43 (4Q) für die Auslegung des Moseliedes, in: A. Kuschke, Hg., Verbannung und Heimkehr. FS W. Rudolph, Tübingen 1961, S. 197–209 = ders., Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des ATs. GAufs., hg. v. W. Bernhardt, BZAW 209, 1993, S. 123–134 und G. Braulik, Deuteronomium II, NEB, 1992, S. 226 f.

[34] Gegen O. Eißfeldt, El und Jahwe (engl. JSSt 1, 1956, S. 25–37), in: ders., KS III, Tübingen 1966, S. 386–397, der das Faktum der Enterbung Els durch Jahwe richtig erkannte, aber in der vorliegenden Stelle auf S. 390 = (29/30) einen Schwebestand feststellen zu können meinte, in dem Eljon noch seinen Vorrang vor Jahwe behauptete, und mit R. Meyer, in: FS W. Rudolph, 1961, S. 204 = ders., Beiträge, BZAW 209, 1993, S. 130, der die persische Universalmonarchie als Paten für Dtn 32,8 f. bezeichnet. Zur Vorstellung von Gott, dem Höchsten, vgl. jetzt H. Niehr, BZAW 190, 1990 und unten, S. 76.

[35] Vgl. dazu auch GAT I, S. 168–173. Zur Diskussion über Alter und Eigenart des jahwistischen Geschichtswerkes vgl. O. Kaiser, Grundriß I, 1992, S. 63–70 sowie inzwischen J. Van Seters, Prologue, 1992; ders., Life of Moses, 1994; Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 151, 1993 und zur Vätergeschichte I. Fischer, Erzeltern, BZAW 222, 1994 sowie die Forschungsberichte von E. Nicholson, Pentateuch, 1998, S. 132–195 und

Seine bis zum Vorabend der Landgabe reichende Darstellung der Vorgeschichte Israels deutete dessen Herkunft als Ergebnis des planvollen Handelns seines Gottes. Jahwes den Vätern gegebene Verheißungen weisen über ihre Ersterfüllung im davidischen Reich weit in die Zukunft voraus. So erzählt er, wie Jahwe sich aus den Nachkommen der Erzeltern Abraham und Sara, Isaak und Rebekka und Jakob mit seinen beiden Frauen Lea und Rahel samt ihren Mägden Bilha und Silpa die zwölf Ahnherren Israels schuf. Sie und ihre Kinder vermehrten sich in Ägypten geheimnisvoll und in einer den König von Ägypten erschreckenden Weise, so daß er sie unterdrückte. Aber Jahwe hörte die Klage seines Volkes und tat Mose seine Absicht kund, es aus Ägypten in ein gutes und weites Land heraufzuführen. Nachdem er es am Meer errettet und das ägyptische Heer vernichtet hatte,[36] führte er es durch die Wüste, erst zu seinem Berg Sinai, dann dem verheißenen Land entgegen. Wo immer Israel unterwegs in Not geriet, tränkte und speiste er es. Da Edom den Durchzug verweigerte, mußte Israel es umwandern. Als der moabitische König es vor dem Zug über den Jordan durch Bileam verfluchen lassen wollte, wurde es statt dessen von ihm dreimal gesegnet: So stand Israel der Weg in das gelobte Land offen.

Jahwes Blick reichte von der Berufung Abrahams an weit in die Ferne. Das bezeugt die ihm gegebene Verheißung, die der Jahwist als das Programm seiner Deutung der Herkunft und Zukunft Israels in Gen 12,1–3 seiner Geschichtserzählung vorangestellt hat:[37]

1*a* *Da sagte Jahwe zu Abram*[38]*:*
Gehe doch aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft
und aus dem Hause deines Vaters
b *in das Land, das ich dir zeigen werde:*
2*a* *Ich will dich zu einem großen Volke machen*
und dich segnen und deinen Namen groß machen
b *und du sollst ein Segen sein.*
3*a* *Segnen will ich, die dich segnen,*
und die dich verwünschen,[39] *verfluchen.*

---

künftig O. Kaiser, The Pentateuch and the Deuteronomistic History, in: A. D. H. Mayes, ed., Text in Context, Oxford 1998.

[36] Vgl. dazu unten, S. 89.

[37] Zum jahwistischen Anteil der Urgeschichte als einer spätjahwistischen Komposition vgl. künftig M. Witte, Die biblische Urgeschichte, BZAW 265, 1998.

[38] Vgl. dazu unten, S. 41 Anm. 66. Die Kurzform ist durch einen Redaktor der priesterlichen Konzeption angepaßt, nach der der Name der Erzeltern anläßlich des Bundesschlusses in Gen 17,5 und 15 von Gott selbst geändert worden ist. Bis dahin wird Abraham konsequent als Abram und Sarah ebenso durchgehend als Saraj bezeichnet.

[39] Der Sing. im Codex Leningradensis schafft eine gewollte Inkongruenz zwischen den beiden Gliedern in V. 3a, um damit zu weissagen, daß die Gegner Israels schließlich weniger als seine Freunde sein werden. Die Parallelen und die in BHS aufgeführten Textzeugen sprechen für die Ursprünglichkeit des Plurals.

b *Gesegnet werden sollen durch dich*
alle Geschlechter der Erde.

Der Aufbruch Abrahams in ein unbekanntes Land stand damit unter dem Vorzeichen der Mehrung, des Segens und Schutzes Jahwes: Israel soll zu einem so zahlreichen und mächtigen Volk werden, wie es das niemals zuvor in seiner Geschichte gewesen ist, so daß sich die Augen aller Geschlechter der Erde auf es richten. Sie werden erkennen, daß dieses Volk unter dem besonderen Schutz seines Gottes steht; denn gesegnet sollen sein, die Abraham segnen, und verflucht,[40] die ihn verwünschen. Der Erzvater steht hier für die Gesamtheit seiner Nachfahren bis in fernste Zeiten. Gottes Verhalten gegenüber allen Geschlechtern der Erde hängt demnach von ihrem eigenen gegenüber Israel ab (V. 3a). Den mehrdeutigen Schlußsatz in V. 3b müssen wir uns wegen seiner Vieldeutigkeit genauer ansehen: Er setzt mit einem נִבְרְכוּ ein, das wir reflexiv oder passivisch übersetzen können. Im ersten Fall müssen wir es mit *und es sollen sich segnen* und im zweiten wie oben mit *und es sollen gesegnet werden* wiedergeben.[41] Subjekt sind in beiden Fällen *alle Geschlechter der bewohnten Erde.* Im ersten Fall wünschen sie einander, wie Abraham gesegnet zu werden, im zweiten sollen sie durch ihn gesegnet werden. Der unmittelbare Kontext gibt keine eindeutige Anweisung für die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten, aber vielleicht doch ein leichtes Übergewicht zugunsten der zweiten: Denn wenn Abraham nach V. 2b zu einem Segen werden soll und nach V. 3a alle, die ihn verwünschen, durch Jahwe verflucht, und alle, die ihn segnen, durch Jahwe gesegnet werden sollen, handelte es sich in V. 3b bei dem reflexiven Verständnis des Verbs lediglich um eine Tautologie zu V. 3aβ. Passivisch verstanden nimmt die Verheißung in V. 3b dagegen die in V. 2b enthaltene erläuternd auf und gibt damit dem ganzen Heilswort seinen krönenden Abschluß.[42] Sie rückt damit in die

---

40 Zu Segen und Fluch vgl. J. Scharbert, „Fluchen" und „Segnen" im Alten Testament, Bib. 39, 1958, S. 1–26 und unten, S. 195 und S. 258 f.

41 Die Auseinandersetzung in der Forschung dauert an, ob die eine oder die andere Deutung der Grammatik und dem Kontext entspricht. So beruft sich z. B. E. Blum, WMANT 57, 1984, S. 351 zugunsten der reflexiven Deutung auf Ps 72,17; Jer 4,2 und Gen 48,29, Chr. Levin, FRLANT 157, 1993, S. 135 f. aber zugunsten der passiven auf die jahwistischen Parallelen Gen 30,27.30 und 39,5. Zum reflexiven Verständnis der Verbform vgl. z. B. auch J. Van Seters, Prologue, 1992, S. 253; zur passiven z. B. auch M. Köckert, FRLANT 142, 1988, S. 267 und K. Berge, BZAW 186, 1990, S. 48–51. Auch über die theologiegeschichtliche Einordnung der Abrahamverheißung besteht gegenwärtig kein Konsenz. Während E. Blum, S. 350–355, M. Köckert, S. 248–299; J. Van Seters, S. 252–256 und Chr. Levin, S. 133–188 bei unterschiedlichen Erklärungsmodellen in der m. E. angemessenen exilischen Datierung übereinstimmen, verteidigen z. B. K. Berge, S. 273–310 und W. H. Schmidt, Einführung in das AT, GLB, 1995[5], S. 77 f., vgl. S. 83, die Frühdatierung in die davidisch-salomonische Zeit.

42 Sachlich ist die Differenz zwischen den beiden unterschiedlichen Übersetzungen

Nähe der Heilsworte von der Völkerwallfahrt zum Zion.[43] Abraham bzw. Israel wird damit die Rolle zugeschrieben, als das Volk Jahwes die Mitte der Menschheit zu sein, die nicht mehr in ihrer völkischen Gliederung, sondern in ihrer naturständischen als Sippen in das Blickfeld tritt.

Der Jahwist hat die kunstvoll verflochtene Segensverheißung von Gen 12,2–3 zu dem zentralen Leitmotiv der von ihm übernommenen und bearbeiteten älteren Sagen gemacht: In der Erzählung von der Brautwerbung für Isaak berichtet der von Abraham in das Land seiner Väter (vgl. Gen 24,4 mit Gen 12,1) entsandte Großknecht Laban, daß Jahwe seinen Herrn gesegnet, groß und reich gemacht habe (Gen 24,35). Die Isaak in Gen 26,3a erneuerte Segenszusage erfüllt sich alsbald in dem hundertfältigen Ertrag seiner Ernte und seinem stetig wachsenden Reichtum (V. 12–14.16). Isaak segnet Jakob als seinen vermeintlichen ältesten Sohn in Gen 27,29 mit der Zusage, daß ihm Völker dienen und Völkerschaften huldigen würden. In dem *Verflucht sei, wer dich verflucht, gesegnet, wer dich segnet* in Gen 27,29b findet Gen 12,3a seine direkte Aufnahme. Die Kraft des auf Jakob ruhenden Segens erweist sich selbst an seinem Schwager Laban, der in Gen 30,27 erklärt, daß er reich geworden sei,[44] weil ihn Jahwe um Jakobs willen gesegnet habe. Ähnlich heißt es dann in Gen 39,5 (vgl. V. 3), daß Jahwe das Haus des Ägypters um Josefs willen segnete, so daß der Segen Jahwes auf allem war, was der Ägypter im Hause und auf dem Felde besaß. Jahwes Abraham in Gen 12,2a gegebene Verheißung, daß er ihn zu einem großen Volke machen werde, hat sich dann in Ägypten erfüllt: Der ägyptische König, der nichts von Josef und seinen Brüdern und schon gar nichts von Abraham und der ihm gegebenen Verheißung weiß, muß einsehen, daß das Volk der Israeliten zahlreicher und mächtiger als die Ägypter geworden ist (Ex 1,9). Die Abraham in Gen 12,7 gegebene Verheißung, seinen Nachkommen das Land Kanaan zu geben, wird ebenso ohne ausdrücklichen Rückverweis, aber für den Leser des Jahwistischen Werkes deutlich genug anläßlich der Berufung Moses in Ex 3,8aα aufgegriffen: Hier erklärt Jahwe, daß er herabgefahren sei, um sein Volk aus Ägypten in ein gutes und weites Land heraufzuführen. In der das Werk (zumindest in seiner überlieferten Gestalt) beschließenden Bileamerzählung werden die Moabiter von so grauenvoller Angst vor der Überzahl der Israeliten gepackt, daß ihr König Balak den Seher Bileam holen läßt. Denn er ist dafür bekannt, daß der, den er segnet, gesegnet, und der, den er verflucht, verflucht ist (Num 22,6b).[45] So steht denn Jahwes Verheißung aus Gen 12,3a

---

nicht so groß, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn wer sich wünscht, wie Abraham gesegnet zu werden, der erkennt damit zugleich die Segensmacht seines Gottes an.

[43] Jes 2,2–5 par Mich 4,1–5; Sach 14,16 ff., vgl. Ps 47,10.

[44] Zur Übersetzung des *niḥaštî* unter Ableitung von akkad. *naḫāšu* vgl. Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 67 Anm.a.

[45] Zum Verhältnis zwischen der elohistischen und der jahwistischen Erzählung vgl.

auf dem Spiel. Daß Jahwe auch hier das letzte Wort behält, erweist sich schon darin, daß Bileam seine Weisung abwartet, ehe er sich entschließt, der ihm durch die Ältesten der Moabiter überbrachten Aufforderung Balaks zu folgen und die Israeliten zu verfluchen. Wie nicht anders zu erwarten, untersagt ihm Jahwe die Verfluchung seines Volkes (V. 12). Und so kommt es zum Entsetzen Balaks zu einer dreimaligen Segnung Israels.[46] In einem *Gesegnet sei, der dich segnet, verflucht, der dich verflucht* läßt der Jahwist den dritten und letzten Segen seiner Erzählung in Num 24,9b ausklingen.[47]

Wo immer das Werk des Jahwisten ursprünglich geschlossen haben mag (ob, wie heute meist angenommen, mit der Bileamerzählung oder erst später),[48] so ist doch deutlich, daß die Segensverheißung in Gen 12,2 f. und die Landverheißung in Gen 12,7 auf eine Erfüllung hin angelegt sind, die jenseits ihrer Erstverwirklichung in der Landnahme und in der Gründung des davidischen Reiches zu suchen ist.[49] Der Grundsatz, daß sich Jahwes Verhalten zu den Völkern an ihrem Verhalten Israel gegenüber entscheidet, muß sich in einer Zukunft bewähren, in der Israel für immer das erste unter den Völkern ist. Gen 12,3b und Num 24,9b bilden eine Klammer um die Gründungsgeschichte Israels und weisen über jede vorübergehende auf ihre endgültige Erfüllung hinaus.

Das hier Verheißene gilt für alle Zeiten, nicht nur für den Vorabend der Landnahme und die Königszeit. Das soll vielmehr dem dezimierten Volk zum Trost gereichen, das seinen Namen, seinen König und sein Land verloren hat: Im Rückblick auf die Kraft der Verheißung in der Geschichte seiner Väter darf es im Ausblick auf seine verschleiert vor ihm liegende Zukunft hoffen! Dem aufmerksamen Leser des jahwistischen Werkes kann ja nicht verborgen

---

H. Seebaß, Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope, ZAW 107, 1995, S. 409–419.

[46] Num 23,8–10.19 f. und 24,3–9.

[47] Zu Num 24,14–24 als einem vom Pentateuchredaktor stammenden Zusatz vgl. H.-Chr. Schmitt, Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22–24, in: I. Kottsieper u. a.; Hg., „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Stud. zur Theologie und Religionsgeschichte des ATs. FS O. Kaiser, 1994, S. 180–189, vgl. auch Chr. Levin, S. 388.

[48] Zur Möglichkeit der Fortschreibung im Josuabuch vgl. K. Bieberstein, Josua, OBO 143, 1995, S. 331–337.

[49] Vgl. den gründlich angelegten Versuch von K. Berge, Zeit, BZAW 186, 1990, seine Frühdatierung in der davidisch-salomonischen Epoche zu erweisen, und zur Kritik an der Spätdatierung der Verheißungsschicht durch M. Köckert, Vätergott, FRLANT 142, 1988, S. 162 ff. (vgl. auch E. Blum, Studien, BZAW 189, 1990, S. 214 Anm. 35) auch L. Schmidt, Väterverheißungen und Pentateuchfrage, ZAW 104, 1992, S. 1–27. Das Problem entscheidet sich freilich an der Beantwortung der Frage nach Alter, Herkunft und Einheit des Jahwistischen Geschichtswerkes. In dieser Beziehung gehen die Ansichten derer, die von den klassischen Datierungen der Urkundenhypothese ausgehen, und derer, welche die Genese des Jahwisten redaktionsgeschichtlich erklären, weiterhin auseinander.

bleiben, daß die Mehrzahl der Erzelternerzählungen in der Diaspora angesiedelt ist: Sie spielen in Ägypten, im Philisterland, in Aram und wieder in Ägypten. Das Los der Väter und der Weg des aus der ägyptischen Knechtschaft befreiten Volkes wird zum Paradigma für das abermals geknechte Israel: Es darf auf die ungebrochene Kraft seines Gottes hoffen, die Abraham gegebenen Verheißungen auch in der Zukunft zu erfüllen. Die grundlegende Verheißung gewaltiger Nachkommenschaft verweist als solche auf eine Zeit, in der *das Volk kein großes Volk (mehr) ist, und die (bereits glorifizierte) davidisch-salomonische Zeit zum Bild des von Jahwe eigentlich intendierten Zustandes wird.*[50] Die Segensverheißung aber überträgt ihrerseits die Vorstellung vom König als dem göttlichen Segensträger auf das Volk in einer Zeit, in der Israel seine Könige verloren hatte.[51] Auch die Landverheißung gehört nicht der nomadischen Vorzeit an. Sie stammt aus dem Lande selbst und dient der Vergewisserung des angefochtenen und schließlich verlorenen Landbesitzes.[52] *In ihren weitreichenden Formulierungen zielen sie* (d. h.: die Segensverheißungen von Gen 12,2 f., O. K.) *auch nicht auf eine einfache Wiederherstellung vorexilischer Verhältnisse. Vielmehr wird hier ausgesprochen, daß Jhwh Größeres mit Israel vorhat: Israel ist in Abraham verheißen, daß es gleichsam vor den Augen der Völker und beispielhaft für diese gesegnet wird.*[53] Der Gott des Jahwisten ist der Gott, der die Macht besitzt, seine dem Ahnvater Israels gegebene Verheißung allen Widerständen zum Trotz zu erfüllen. Er wird sein Ziel auch künftig erreichen und Israel den Platz in der Menschheit einräumen, den er ihm als seinem Volk zugedacht hat.

3. *Die Antwort der Priesterschrift: Die Annahme Israels zum Volk Jahwes als Erfüllung des Abrahambundes.* Vergleichbar mit der Antwort des Jahwisten und doch auf typische Weise von ihr unterschieden ist diejenige der Priesterschrift.[54] Ihr geht es vorrangig nicht um die politische Macht und Größe, sondern um die kultische Makellosigkeit Israels vor seinem Gott.[55] Wo ihr Herz schlägt, erkennt man schon an den Stellen, an denen sie ihre karge genealogische Dürre aufgibt. Diese handeln entweder von der Stiftung

---

50 H. H. Schmid, Jahwist, 1976, S. 130.

51 Vgl. dazu H. H. Schmid, a. a. O., S. 132–138; E. Ruprecht, Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Genesis XII 2–3, VT 29, 1979, S. 444–464; und M. Köckert, Vätergott, FRLANT 143, 1988, S. 266–299.

52 Vgl. dazu auch H. H. Schmid, Jahwist, S. 140 f.

53 E. Blum, Komposition, WMANT 57, 1984, S. 356.

54 Zu dem derzeit strittigen Problem, ob es sich bei P um eine primär selbständige Geschichtserzählung (P^g) oder um eine Redaktionsschicht handelt, vgl. zuletzt ausführlich W.H. C. Propp, The Priestly Source Recovered Intact?, VT 45, 1996, S. 458–478 und die kritischen Literaturberichte von E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62, 1997, S. 1–50; E. Nicholson, Pentateuch, 1998, S. 196–221 und künftig O. Kaiser, in: A. D. H. Mayes, Text in Context, 1998.

55 Vgl. dazu GAT I, S. 173–176.

einer zuverlässigen göttlichen Welt- bzw. Kultordnung oder davon, wie sich Jahwe sein Volk erschaffen, aus Ägypten befreit und in der Stiftshütte in seiner *Mitte* Wohnung genommen hat. Jenseits der Flutgeschichte in Gen 6–9* und des uns sogleich näher beschäftigenden Berichts über den sogenannten Abrahambund bietet er nur eine ausführliche Erzählung der fünf, den Auszug aus Ägypten vorbereitenden Wunder[56] und dann die von diesem selbst: Als die aus dem Lande ziehenden Israeliten durch das Heer des Pharaos verfolgt wurden, erhob Mose seine Hand über das Meer, so daß sich seine Wogen teilten und Israel sicher hindurchzog. Dann schlossen sich die Wasser über den Ägyptern, so daß sie im Meer versanken.[57] Das ist das geheime Grollen unter der Oberfläche der Erzählung, die ihren Höhepunkt in der Stiftung des Sühne schaffenden Kultes am Sinai erreicht: Was Jahwe einst getan hat, kann er selbstverständlich auch weiterhin vollbringen: Vor dem Gott, der den Pharao mit seinem ganzen Heer vernichtete, sind Israels Feinde und Zwingherren auch weiterhin nicht sicher.

Der zentrale Text, der die durch das Exilsgeschick Israels aktuell gewordene Frage nach dem Verhältnis zwischen Jahwe und Israel beantwortet, ist der Bericht von dem Bundesschluß mit Abraham in Gen 17.[58] Die in ihm ihren Ausdruck findende Erwählung Abrahams und damit Israels kommt für den Leser nicht unvorbereitet: Von den Toledot oder Genealogien in Gen 5,1 ff., 11,10 ff. und 11,26 ff. führt eine gerade Linie zu Abraham: Von Noah, als dem zehnten Glied der Urväter stammt Sem als der Älteste seiner drei Söhne, von Terach als dem neunten Glied der Semiten ist wiederum Abraham der Älteste unter den drei Brüdern.[59] Diese Vorzugsstellung Israels unter den Völkern findet in Gen 17,7 ihre Bestätigung in der Form einer als feierliche Selbstverpflichtung erfolgenden Zusage, daß der sich hier als El Schaddaj vorstellende Jahwe[60] für alle Zeiten der Gott Abrahams und seiner Nachkommen bleiben wird. Sie wird von ihm bei der Berufung Moses in Ex 6,6 f. nicht minder eindrücklich wiederholt:[61]

---

[56] Vgl. dazu F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift, BZAW 166, 1986, S. 238–249 bzw. L. Schmidt, Beobachtungen, SB 4, 1990; S. 58–80 und ders., Studien, BZAW 214, 1993, S. 10–19.

[57] Vgl. dazu auch L. Schmidt, Studien, S. 19–34 und zur Stellung der Auszugserzählung in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung P. Weimar, Die Meerwundererzählung, ÄAT 9, 1985, S. 216–223.

[58] Vgl. dazu auch GAT I, S. 173–176.

[59] Vgl. dazu auch S. Tengström, Die Toledotformel, CB.OT 17, 1981, S. 27. Zum sich durch die Erwähnung des *Buches der Toledot* in Gen 5,1 stellenden Problem einer entsprechenden vorpriesterlichen Quelle vgl. P. Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtserzählung, BN NF 18, 1974, S. 85 f.

[60] Zur Selbstvorstellung als *El Schaddaj* vgl. GAT I, S. 174 und unten, S. 70. Die Möglichkeit, daß die Einsetzung des Gottesnamens in Gen 17,1 erst auf den Endredaktor zurückgeht, möchte ich nicht ausschließen.

[61] Die redaktionelle Vorordnung der jehovistischen Erzählung von der Berufung

6 *Daher sage zu den Israeliten: Ich bin Jahwe und werde euch weg von dem Frondienst Ägyptens herausführen und euch von ihrer Zwangsarbeit erretten und euch mit ausgestrecktem Arm und großen Gerichten erlösen.* 7 *Und ich werde euch mir als Volk (ᶜAm)*[62] *annehmen und euer Gott sein, so daß ihr erkennt, daß ich, Jahwe, euer Gott, der bin, der euch weg von dem Frondienst Ägyptens herausführt.*

Verwirklicht hat sich die Annahme Israels zum Volk Jahwes in seiner Gegenwart in der Gestalt seines *Kabod*, seiner Herrlichkeit, die sich nach der Fertigstellung seiner transportablen Wohnstatt, des *Mischkan*, in dessen Allerheiligstem niederließ (vgl. 40,34 mit 25,22 und 29,45).[63] Zum Heiligtum aber gehören seine Priester, und so nimmt es nicht wunder, daß die letzte Toledotnotiz in Num 3,1 f. die Namen der zu Priestern gesalbten Söhne Aarons aufführt.[64] Aber in Gen 17 geht es nicht nur um die für alle Zeiten gültige Zusage Jahwes (vgl. V. 1), der Gott Abrahams und seiner Nachkommen zu sein. In einer Gen 12,1–3 und die Landverheißung in 12,7 überbietenden Weise läßt der Priester El Schaddaj dem nun aus Abram in Abraham umbenannten Erzvater[65] versichern, daß er zu einem Vater vieler Völker und Könige werden solle (V. 5 f.). Diese Verheißung wird dann in V. 15 f. anläßlich der Umbenennung der Saraj in Sara wiederholt.[66] Wie sie sich erfüllt,

---

Moses in Ex 3–4 relativiert, wie E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62, 1997, S. 10 f. richtig beobachtet hat, den priesterlichen Bericht in Ex 6,2 ff.: Die entscheidende Gottesoffenbarung erfolgte am Sinai, die in Ägypten soll nun als eine sekundäre verstanden werden, die sie bestätigt. Schon für den Priester war Ägypten kein klassischer Offenbarungsort, darum hat er es ebenso vermieden, die Berufung Moses wie die Einsetzung des Passa in Ex 12,1 ff. mit einer Gotteserscheinung zu verbinden; vgl. L. Schmidt, Studien, BZAW 214, 1993, S. 29.

[62] Daß das Wort auf die in einem Volk bestehende Verwandtschaft abzielt, geht aus seinem Charakter als Bezeichnung eines männlicherseits bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses hervor, vgl. E. Lipinski, ThWAT VI, Sp. 180. Ob in der Rede vom *'am* in der Bundesformel noch ein agnatischer Unterton mitschwingt und Jahwe und Israel damit gleichsam als eine Familie aufgefaßt werden, ist mir gegen Lipinski, a. a. O., Sp. 187, nicht sicher.

[63] Vgl. dazu auch §8.5, S. 192 f.

[64] Vgl. dazu auch J. Scharbert, Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift, in: H. J.Stoebe u. a., Hg., FS W. Eichrodt, AThANT 59, Zürich 1970, S. 45–56 nennt diese Notiz S. 50 den *letzten Meilenstein für die priesterliche Heilsgeschichte*; vgl. auch S. Tengström, Toledotformel, CB.OT 17, 1981, S. 56. In der Frage, wo die Priesterschrift ursprünglich endete, gehen die Ansichten heute freilich weit auseinander. Mit Ex 40,33b läßt sie Th. Pola, Priesterschrift, WMANT 70, 1995, S. 347 bei einer minimalistischen Reduktion der Sinaiperikope enden. Bei Annahme eines breiteren Grundbestandes hätte sie nach P. Weimar, Sinai und Schöpfung, RB 95, 1988, S. 337–385 mit Ex 29,45 f. geschlossen.

[65] Vgl. dazu auch P. Weimar, Aufbau und Struktur der priesterlichen Jakobsgeschichte, ZAW 86, 1974, S. 174–203.

[66] Der Bedeutung nach besteht zwischen den Kurz- und den Dehnungsformen Ab-

zeigen die Ismael- und die Esau-Toledot (Gen 25,12 ff. und 36,9 ff.) und vor allem die sich in der Geburt der zwölf Söhne Jakobs als den Ahnvätern Israels abschattende Volkwerdung, Ex 1,1–5.[67] Demgemäß läßt der Priester El Schaddaj die dem Erzelternpaar gegebene Mehrungszusage auch gegenüber Jakob erneuern[68] und dabei auch seinen Namen in Israel verändern (Gen 35,10 f.; vgl. auch Gen 48,3–7).[69] Man darf im vorliegenden Zusammenhang auch die dritte Bundeszusage in V. 8 nicht übersehen, in der Gott Abraham und seinen Nachkommen das Land Kanaan als ewigen Besitz (אֲחֻזַּת עוֹלָם) zu geben verspricht. Gilt die Mehrungszusage nach V. 20 auch für Ismael, so die Bundeszusage nach V. 19 und 21 allein dem Sohn Saras, dessen Namen Gott selbst als Isaak bestimmt.[70] Israel und sein Land gehören nach Jahwes Willen für immer zusammen. Daran kann auch die Besetzung und Okkupation des Landes durch die Großmächte und Nachbarvölker nichts ändern. So dient die Priesterliche Geschichtserzählung (P^g) dem Zweck, dem seines Reiches und Landes verlustigen Volk die Gewißheit zu erhalten, daß es trotzdem Jahwes Volk ist, er in seiner Mitte weilen[71] und ihm schließlich auch das ihm zu ewigem Besitz zugesprochene Land Kanaan zurückgeben wird.

Gewiß gilt auch diesem Israel die zu Beginn der Erzählung an Abram gerichtete Mahnung, unanstößig vor Gott zu wandeln (V. 1bβ). Das beinhaltete vorerst die Enthaltung vom Blutgenuß und Blutvergießen (Gen 9,4–6) und dann die Beschneidung alles Männlichen als Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk Jahwes (Gen 17,11). Für die Nachkommen Abrahams aber schloß es weiterhin die Befolgung all der Kult- und Reinheitsbestimmungen ein, die sukzessiv in die priesterliche Sinaiperikope eingefügt worden sind und in unterschiedlicher Weise Priester und Laien betreffen. Demgemäß lautet der priesterliche, Jahwe in den Mund gelegte Imperativ (Lev 19,2): *Ihr sollt heilig sein; denn heilig bin ich, Jahwe, euer Gott.*[72]

Die Erfüllung der Landverheißung aus Gen 17,8 wurde in der priesterschriftlichen Grunderzählung nicht berichtet. Ob diese sich überhaupt über die Sinaiperikope hinaus erstreckte, ist gegenwärtig umstritten. So haben

---

ram und Abraham bzw. Saraj und Sara kein Unterschied. Der eine Name bedeutet „[Mein] Vater ist erhaben", der andere „Fürstin".

67 Mutatis mutandis erfüllt sich in Gen 5,1 ff. der Mehrungssegen von Gen 1,28 und 10,1 ff.* und in 11,10 ff. der von Gen 9,1.

68 Vgl. dazu auch E. Blum, Komposition, WMANT 57, 1984, S. 251 f.

69 Vgl. auch Gen 32,29 J.

70 Vgl. aber Gen 21,1–7 und dazu I. Fischer, Erzeltern, BZAW 222, 1994, S. 9–14.

71 Oder, falls der Jerusalemer Tempel bereits wiederaufgebaut war: in seiner Mitte weilt.

72 Zum Begriff der Heiligkeit und zur Heiligung Israels vgl. unten §5.1 und 6, S. 105 und S. 120.

Thomas Pola und Eckart Otto dafür plädiert, daß sie ursprünglich nicht über Ex 40* bzw. die Sinaiperikope hinausging.[73] Demgemäß deutet Pola das Fehlen einer priesterlichen Landnahmeerzählung mittels der Annahme, daß die Stiftshütte als Urbild des Tempels auf dem Zion die Hoffnung des exilierten Israels auf dessen Wiederaufbau lenken sollte.[74] Ob die priesterlichen Murrgeschichten gänzlich als sekundäre oder gar tertiäre Fortschreibungen zu beurteilen sind, wird die Zukunft lehren. Sie sind in den beiden Paaren Ex 16,1–15* und Num 13–14* bzw. Num 16,2–7*.18.35*; 17,6–13.27 f.* und Num 20,1–12* enthalten.[75] Während Jahwe den Israeliten in der vor der Ankunft am Sinai spielenden Mannaerzählung in Ex 16,1 ff.* trotz ihrer Kritik an ihrer Herausführung aus Ägypten hilft, ändert sich das in der nach dem Aufbruch vom Sinai spielenden Erzählung von der Aussendung und Rückkehr der Kundschafter in Num 13–14*: Weil die Israeliten wegen der Verleugnung des guten Landes durch die Kundschafter murren und damit diese Gottesgabe verleumden, soll keiner von ihnen das Land betreten, sondern sollen sie alle in der Wüste sterben. Nur Kaleb und Josua, die sich den Murrenden widersetzt hatten, sollen davon ausgenommen werden.[76]

In der priesterlich redigierten Endgestalt von Num 16–17* geht es um die ausschließliche Legitimität des aaronitischen Priestertums. In ihr handelt sich zuerst die „Rotte Korachs" den sofortigen und dann die ganze Auszugsgeneration ihren künftigen Tod in der Wüste ein, weil sie sich gegen Mose und Aaron aufgelehnt haben.[77] Und schließlich dürfen nach der (bewußt auf die Parallelerzählung in Ex 17,1–7 zurückgreifenden) Erzählung in 20,1–13* auch Mose und Aaron das verheißene Land nicht betreten, weil sie eigenmächtig auf das Murren des Volkes hin Wasser aus dem Felsen geschlagen haben.[78] Wenn diese Geschichten einen so signifikanten Unterschied zwischen der Zeit vor und nach dem Aufenthalt am Sinai machen, liegt die An-

---

[73] Vgl. dazu Th. Pola, Priesterschrift, WMANT 70, 1995, S. 257–298, nach dessen Analysen sie nur Ex 19,1; 24,15b–18a; 25,1.8a.9; 29,45 f. und 40,16.17a.33b umfaßt hätte. E. Otto, Forschungen zur Priesterschicht, ThR 62, 1997, S. 1–50, votiert ebenfalls für das Ende von P^g in der Sinaiperikope (vgl. S. 24), sucht aber den Schwerpunkt nicht in der idealen Konzeption des Heiligtums, sondern in der Einsetzung des aaronitischen Priestertums (vgl. S. 27).

[74] Pola, S. 348.

[75] Vgl. dazu E. Blum, Studien, BZAW 189, 1990, S. 263–278 mit L. Schmidt, Studien, BZAW 214, 1993, S. 179–206.

[76] Vgl. dazu L. Schmidt, Studien, S. 112 f., der Num 14,1.2a.17a.21.25.32.33aα. 10.26*; 14,2–7.10.26*.27b–29aα.31.35. und 37 f. für P in Anspruch nimmt.

[77] Vgl. dazu E. Blum, Studien, S. 263–271 mit L. Schmidt, Studien, S. 116–179, der Num 16,2aβ(b?).3–7*.18*.35*; 17,6–10.11* zu P rechnet.

[78] Zu den Querbeziehungen vgl. E. Blum, Studien, S. 271–278 und L. Schmidt, Studien, S. 45–72 und die Übersicht S. 203, nach der 20,1aα.2.3b.4.6.7.8a*.10.11b und 12 zu P gehören.

nahme nahe, daß es sich bei ihnen um spätpriesterliche, unter dem Einfluß der deuteronomistischen Theologie stehende Ergänzungen handelt.[79] Unter dem Einfluß von Martin Noth rechnet man teilweise noch heute damit, daß die Erzählungen vom Tode Aarons auf dem Berge Hor samt der Einsetzung Eleasars zu seinem Nachfolger (Num 20,22–29*) und die vom Tode Moses auf dem Berge Abarim (vgl. Num 27,12–14*) samt der Einsetzung Josuas zu dem seinen (Num 27,15–23) in Dtn 32,48–52 und 34,1a*.7–9 das Ende der Priesterschrift (P^g) bildeten.[80] Doch spricht der Befund in den genannten Texten mit seiner Mischung von priesterlichen und deuteronomistischen Elementen eher dafür, daß es sich bei ihnen um Brückentexte zwischen dem Tetrateuch und dem Deuteronomistischen Geschichtswerk handelt.[81] Wie immer man diese Frage beurteilt, so füllen diese Geschichten jedenfalls eine Lücke im Erzählungszusammenhang. Darüber hinaus besitzen sie eine eigentümlich tragische Größe: Selbst Aaron und Mose, der (Hohe)priester und der Bundesmittler, unterliegen Gottes Gericht und dürfen das verheißene Land nicht betreten. Aaron stirbt auf dem Berge Hor, Mose auf dem Gebirge Abarim, nachdem er das Land Kanaan aus der Ferne erblickt hat. Ihr Amt lebt weiter in Eleasar und Josua. Israel wird es auch in der Zukunft nicht an Hohepriestern und Führern des Volkes fehlen.

Das Gesagte bedeutet nicht, daß die Priester die Hoffnung auf die Rückgewinnung des ganzen Landes aufgegeben hatten.[82] Dafür ist die Zusage El Schaddajs in Gen 17,8, daß er das Land Kanaan Abraham und seinen Nachkommen zum ewigen Besitz geben werde, viel zu bestimmt. Der auf dieser Zusage liegende Nachdruck geht auch daraus hervor, daß Jahwe bei der Berufung Moses in Ex 6,4 an erster Stelle auf die Landverheißung als Inhalt der den Vätern gegebenen Bundeszusage zurückverweist und die in den V. 5–7 entfaltete Zusage, Israel als sein Volk anzunehmen (Gen 17,7), in V. 8 mit der Wiederaufnahme von jener beschließt. Gewiß erfüllt sich die Bundeszusage

---

79 Vgl. dazu Th. Pola, Priesterschrift, S. 92–97 sowie die detaillierte Kritik an L. Schmidt von E. Otto, ThR 62, 1997, S. 14–20.

80 M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948 = (ND Darmstadt 1960²), S. 15 f.

81 Vgl. dazu die kritischen Stimmen von L. Perlitt, Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW.S 100, 1988, S. 65–88 = ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, 1994, S. 123–143 und P. Weimar, Der Tod Aarons und das Schicksal Israels, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel, in: FS N. Lohfink, hg. von G. Braulik u. a., Freiburg i. Br. 1993, S. 345–358; Th. Pola, Priesterschrift, WMANT 70, 1995, S. 95–106 und S. 299 f. und E. Otto, ThR 62, 1997, S. 18–20. Anders L. Schmidt, Studien, S. 207–251 und W. H. Schmidt, Magie und Gotteswort. Einsichten und Ausdrucksweisen des Deuteronomiums in der Priesterschrift, in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, 1994, S. 169–179.

82 Für L. Schmidt, a. a. O., S. 259 stellt sich das Problem nicht, weil er P frühnachexilisch datiert.

zentral in Jahwes Wohnen in seinem Heiligtum inmitten seines Volkes (Ex 29,45), aber der Zion ist doch nicht das ganze Land Kanaan. Auch für den Priester gehört zum befreiten Volk das befreite Land.

Man sollte übrigens den Graben zwischen Theokratie und Eschatologie nicht zu sehr vertiefen. Die Priesterschrift besitzt mit ihrer Urzeitvorstellung in Gen 1 und den beiden, in Gen 17 enthaltenen Verheißungen, daß Könige von Abraham abstammen und das Land Kanaan sein und seiner Nachkommen ewiger Besitz sein werde, wohl doch eschatologische, auf eine künftige endgültige Heilszeit hinausweisende Untertöne.[83] Auch die Vorstellung von dem Nebeneinander von Hohepriester und Volksführer, von Aaron und Mose (bzw. Eleasar und Josua), läßt sich (man denke nur an seine frühnachexilische Konkretion in dem Hohepriester Josua und dem Davididen Serubbabel)[84] als Ausdruck stiller Hoffnung auf die Erneuerung des davidischen Königtums verstehen: Die anfängliche Ordnung ist die paradigmatisch-richtige. In diesem Sinne sollten auch die spätpriesterlichen Murrgeschichten paradigmatisch gelesen werden.[85] Die schuldig gewordene Auszugsgeneration mußte in der Wüste sterben, nur ihre Kinder und die standhaft gebliebenen Kundschafter Josua und Kaleb durften das Land nach Ablauf von vierzig Jahren betreten. Die Annahme liegt nahe, daß sich hinter diesen Erzählungen entweder konkrete Anspielungen auf die Exulanten und ihre Führer verbergen oder sie mahnenden Charakter für die Heimgekehrten besitzen. Beides schlösse einander nicht aus. Denn die alttestamentliche Geschichtsschreibung ist nicht allein als historische Auskunft über die Herkunft Israels zu verstehen, sondern zugleich narrative Theologie: Als solche handelt sie von Gottes Erwählung, Hilfe und Gericht an Israel. Damit tröstet und ermahnt sie das unter seinem Exilsgeschick leidende Israel, fest auf seinen Gott zu vertrauen und ihm allein und ohne Murren zu dienen und zu gehorchen.[86]

4. *Die Antwort Deuterojesajas: Die Gültigkeit der Erwählung Israels.* Auf den Begriff brachte das zwischen Jahwe und Israel bestehende Verhältnis der Exilsprophet, den man aufgrund der Überlieferung seiner Worte in Jes 40–48(55) als Deutero- oder den Zweiten Jesaja zu bezeichnen pflegt. Er deutete es als die Folge der Erwählung des Erzvaters Jakob/Israel durch Jahwe, die ihre Gültigkeit auch in der Notzeit seiner Nachkommen nicht verloren habe. Vermutlich besitzen der deuterojesajanische und der deuteronomische Erwählungsgedanke eine gemeinsame kultisch-rituelle Wurzel.[87]

---

[83] Vgl. dazu auch O. Kaiser, NZSTh 33, 1991, S. 107 f.

[84] Vgl. Sach 4,1–5.11–14; 6,9–15*; Sach 3; Hag 2,20–23.

[85] Zum Anteil der Priesterschrift vgl. L. Schmidt, a. a. O., S. 106–113.

[86] Vgl. auch K. Elliger, Sinn, ZThK 49, 1952, S. 121–143 und besonders S. 141–143 = ders., KS, ThB 32, 1966, S. 174–198 und besonders S. 195–198.

[87] Zur Herkunft aus dem Königsritual vgl. J. Bergman und H. Ringgren ThWAT I, Sp. 592 f.; M. Weippert, Prophetie, in: F. M. Fales, ed., Inscriptions, OAC 17, 1981, S. 108–111 und M. Nissinen, Relevanz, in: M. Dietrich und O. Loretz, Hg., FS K.

Der für die Grundgestalt des Deuteronomiums verantwortliche sogenannte Deuteronomiker hat den Begriff so erfolgreich verwendet, daß er von dem von ihm abhängigen sogenannten Deuteronomisten und später auch dem Chronisten aufgegriffen und in seiner Anwendung ausgeweitet worden ist. Beide ließen es nicht bei Aussagen über die Erwählung Israels bewenden,[88] sondern sprachen mit offensichtlicher Nachwirkung auch von der Erwählung des einzig legitimen Jahweheiligtums[89] (unter dem natürlich der Zion mit seinem salomonischen Tempel zu verstehen ist),[90] des Königs,[91] Davids,[92] Salomos,[93] Judas[94] und schließlich auch der levitischen Priester.[95] Neben diesem deuteronomischen und nachdeuteronomischen Gebrauch behalten die an das exilierte Israel gerichteten Heilsworte Deuterojesajas und seiner Erben ihre besondere Würde, die ihm im Namen Jahwes der Unauflöslichkeit seiner Erwählung und zugleich seines Beistands versichern (Jes 41,8.9; 43,10; 44,1.2; 48,10; vgl. 49,7).

Das mit *erwählen* übersetzte hebräische Verb lautet בָּחַר *(baḥar)*. Wie alle theologisch verwandten Begriffe war es zunächst ein Wort der Alltagssprache, das ein umsichtiges Prüfen und Auswählen für eine besondere Eignung bezeichnet. So heißt es zum Beispiel in der Erzählung von David und Goliath 1. Sam 17,40: *da nahm er* (sc. David) *seinen Stecken in seine Hand und wählte fünf glatte Steine aus.*[96]

Den Begriff in seiner theologischen Füllung hat Deuterojesaja vermutlich aus dem Jerusalemer Königsritual übernommen und in tröstender Absicht auf das unter seinem Exilsgeschick leidende Israel bezogen. Diese Herkunft erkennt man noch daran, daß das Heilsorakel[97] in Jes 41,8–13 einen ähnlichen Aufbau wie die für den assyrischen König Asarhaddon überlieferten Gottessprüche besitzt. Es besteht wie jene aus der Anrede, der Beruhigungs- und Beistandsformel, der Zusage des Eingreifens gegen seine Feinde und der Selbstvorstellung des redenden Gottes.[98] Schon in der Anrede in V. 8 f. ver-

---

Bergerhof, AOAT 232, 1993, S. 235 f. Sie spiegelt sich wohl am unmittelbarsten in Hag 2,23 wider.

[88] Vgl. dazu unten, S. 54–63.

[89] Dtn 12,5.

[90] Vgl. z. B. 1. Kön 8,29; vgl. V. 16; Ps 132,13; Ps 78,68. Vgl. dazu unten, §8.6, S. 98–203.

[91] Dtn 17,15.

[92] Vgl. z. B. 1. Sam 16,10 f.; 1. Kön 8,16; 1. Chr 28,4 und Ps 78,70.

[93] 1. Chr 28,5.

[94] 1. Chr 28,4; Ps 78,68.

[95] Vgl. dazu A. H. J. Gunneweg, Leviten und Priester, FRLANT 89, 1965, S. 126–137.

[96] Zum profanen Sprachgebrauch des Verbs vgl. H. Seebaß, ThWAT I, Sp. 593–594.

[97] Zur Gattung vgl. C. Westermann, Das Heilswort bei Deuterojesaja, EvTh 7, 1964, S. 355–373 bzw. ders., ATD 19, 1986[5], S. 13–15.

[98] Vgl. dazu H. Simian-Yofre, ThWAT V, Sp. 1003 und dazu M. Nissinen, Die Re-

sichert Jahwe Israel, daß seine in Jakob erfolgte Erwählung ihre Gültigkeit nicht verloren hat. Indem er es als *Samen* (und d. h. Nachkommenschaft) *seines Freundes Abraham* anspricht, verlegt er den Akt der Erwählung bis zu dem Urvater Israels zurück. Er hat es von den Enden der Erde geholt und berufen und als seinen Knecht in seinen Dienst wie unter seinen Schutz gestellt.[99] Die damals geschehene Berufung besteht weiterhin fort; denn der Erzvater und seine Nachkommen bilden über die Generationen hinweg das *eine Israel.* Daher schließt das gegenwärtige Israel den Erzvater Jakob mit ein (41,8–9):[100]

Du, Israel, bist mein Knecht,
Jakob (bist du), den ich erwählte,[101]
Same Abrahams, meines Freundes,
[*du, den ich ergriff von den Enden der Erde,*
du, den ich berief aus ihren Winkeln].
Ich sage zu dir: Mein Knecht bist du:
Ich habe dich erwählt und dich nicht verworfen.

Daher kann Jahwe sein sich von ihm verlassen wähnendes Volk durch den Propheten dazu auffordern, sich trotz der Übermacht seiner Bedrücker nicht zu fürchten und ratlos umherzublicken, weil er selbst mit ihm ist. Beruhigungs- und Beistandsformel, die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, und die Versicherung seines Mitseins[102] folgen in V. 10a sachgemäß als Imperativ und Begründung aufeinander, während V. 10b die Beistandszusage entfaltet

levanz der neuassyrischen Prophetie für die atl. Forschung, in: Mesopotamia-Ugaritica-Biblica. FS K. Bergerhof, hg. v. M. Dietrich und O. Loretz, AOAT 232, 1993, S. 217–258 und die einschlägigen Texte der Übersetzung von K. Hecker in: TUAT II/1, 1986, S. 56–65.

[99] Vgl. dazu auch O. Kaiser, Der Königliche Knecht, FRLANT 70, 1959 = 1962^2, S. 18–20 und jetzt vor allem H. Ringgren, U. Rüterswörden und H. Simian-Yofre, ThWAT V, Sp. 982–1012 und zum Sprachgebrauch in der dtjes. Sammlung H. Simian-Yofre, Sp. 1003–1010.

[100] H. W. Robinson hat das als *corporate personality* bezeichnet; vgl. seinen Aufsatz *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: Werden und Wesen des ATs, hg. v. P. Volz u. a., BZAW 66, 1936, S. 49–62 und zur Sache auch A. R. Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God, Cardiff 1942 = 1961^2.

[101] R. P. Merendino, Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40–48, VT.S 31, 1981, S. 138 hat die Frage aufgeworfen, ob V. 8aβ nicht sekundär ist, ohne daß seine vorgetragenen Gründe durchschlagend sind. Bedenkenswerter ist sein Hinweis, daß V. 9a redaktionell ist, weil sonst kein Satz bei Deuterojesaja mit dem Relativpronomen eingeleitet wird. Eine Verunsicherung ist aber geblieben, wie der Stern hinter 41,8 bei J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, 1993, Tabelle S. 345 und hinter 41,8 f. bei R. G. Kratz, Kyros im Deuterojesaja-Buch, FAT 1, 1991, S. 43 f. mit Anm. 135 zeigt.

[102] Vgl. dazu unten, S. 146–148.

und dabei mit der Metapher von Jahwes Rechter an seine Macht zu helfen erinnert (41,10):[103]

Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir;
verzage nicht, denn ich bin dein Gott.
Ich stärke dich, ja, ich helfe dir,
ja, ich stütze dich mit meiner heilvollen[104] *Rechten.*

In der in den V. 11–13 folgenden Heilsankündigung versichert Jahwe Israel, daß seine sämtlichen Feinde vollständig und restlos vernichtet werden. Darin wird sich seine Beistandszusage erfüllen (41,13):

Denn ich bin Jahwe, dein Gott,
der deine Rechte festhält,
der zu dir sagt: Fürchte dich nicht!
Ich bin es, ich helfe dir!

Diese Zusage aber wird Jahwe dadurch einlösen, daß er Babylon erobern und Israel befreien läßt (Jes 43,14 f.), um es anschließend selbst in Überbietung des wunderbaren Zuges durch das Meer (Ex 14) durch die verwandelte Wüste zurück in die Heimat zu führen (Jes 43,16–21):

16 *So spricht Jahwe,*
der im Meere einen Weg gab
und in mächtigen Wassern einen Pfad,
17 *Der ausziehen ließ Wagen und Roß,*
Macht und Stärke zumal:
Sie legten sich nieder, standen nimmer auf,
erloschen, verglommen wie ein Docht.
18 *Gedenket nicht an das, was früher geschah,*
und, was vordem geschehen, beachtet nicht mehr.
19 *Siehe, ich mache ein Neues:*
Es sproßt schon jetzt, bemerkt ihr es nicht?
Ja, ich bereite einen Weg in der Wüste,
im dürren Land Ströme.
20 *Ehren soll mich das Getier des Feldes,*
Schakale und die Töchter des Steingefildes[105]*,*
weil ich in die Wüste Wasser gegeben
und Ströme im dürren Land,
um mein erwähltes Volk zu tränken:
21 *Das Volk, das ich für mich gebildet:*
Sie sollen meinen Ruhm erzählen!

---

[103] Vgl. z. B. Ps 21,9; 45,5 und dann Ex 15,12; Ps 98,1; 63,9; 139,10; 1 QH XVII,18; XVIII,7; 1QM IV,7 und dazu auch A. Soggin und H.-J. Fabry, ThWAT III, Sp. 662 f.

[104] Zur Bedeutung von *ṣædæq* vgl. F. V. Reiterer, Gerechtigkeit als Heil. *ṢDQ* bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der atl. Tradition, Graz 1976, S. 86–90.

[105] Die Straußenvögel.

5. *Die Antwort des Deuteronomikers: Israels Erwählung zum Eigentumsvolk Jahwes als Grund seiner Absonderung von den Völkern.* Eine vergleichbare Bedeutung mißt der Deuteronomiker in dem *locus classicus* der deuteronomisch-deuteronomistischen Erwählungstheologie Dtn 7 der Erwählung Israels zu. Deuterojesaja hatte Israel als den Knecht bezeichnet und dabei die Schutzfunktion Jahwes gegenüber Israel betont. Der Deuteronomiker ließ Mose erklären, daß Jahwe Israel zu seinem Eigentumsvolk (עַם סְגֻלָּה) erwählt hatte. Damit unterstrich er Jahwes umfassendes Besitzrecht auf Israel, dem es durch seine vollständige Isolation von den Heidenvölkern zu entsprechen habe. Denn nur so würde es sich durch den Götzendienst der Völker nicht verführen lassen und damit Jahwes Besitzanspruch auf es schmälern, sondern ihm gemäß dem ersten Gebot allein dienen (Ex 20,2 par Dtn 5,8). Der entsprechende deuteronomische[106] Grundtext in Dtn 7 umfaßt die V. 1–3.6 und lautet:[107]

> 1 *Wenn dich Jahwe, dein Gott, in das Land bringen wird, in das du einziehst, um es in Besitz zu nehmen, dann wird er viele Völker vor dir vertreiben [die Hethiter, die Girgasiter, die Amoriter, die Kanaanäer, die Perisiter, die Hiwiter und die Jebusiter, sieben Völker, die größer und zahlreicher sind als du].* 2 *Wenn Jahwe, dein Gott, sie vor dir hingeben wird, dann sollst du sie mit dem Bann schlagen und keinen Pakt mit ihnen schließen und sie nicht begnadigen* 3 *und dich nicht mit ihnen verschwägern. Deine Tochter sollst du nicht seinem Sohn geben und seine Tochter nicht für deinen Sohn nehmen.* 6 *Denn du bist ein heiliges Volk für Jahwe, deinen Gott. Dich hat Jahwe, dein Gott, von allen Völkern, die es auf Erden gibt, erwählt, sein Eigentumsvolk zu sein.*

Das Befremdliche des hier seinen Ausdruck findenden Fundamentalismus verliert sich, wenn man die geschichtlichen Erfahrungen Israels und die in seinem Exilsgeschick lauernden Gefahren bedenkt: Ob man nun die Anfänge des Deuteronomiums im letzten Drittel des 7. oder im ersten des 6. Jh. v. Chr. sucht,[108] so dürfte damals die Anziehungskraft der offiziell von den Nachbar-

---

[106] Man erkennt ihn grundsätzlich an der Anrede Israels in der 2. sing., während die nachfolgenden Deuteronomisten die in der 2. plur. lediglich in der Regel verwenden. Daher kann man das Kriterium nicht mechanisch anwenden, sondern muß inhaltliche Gesichtspunkte mitberücksichtigen; vgl. auch G. Minette de Tillesse, Sections „tu" et sections „vous" dans le Deutéronome, VT 12, 1962, S. 29–87.

[107] Vgl. dazu L. Perlitt, Bundestheologie, WMANT 36, 1969, S. 57–60 und Chr. Frevel, Aschera, BBB 94/1, 1995, S. 224–234; aber jetzt auch T. Veijola, Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium, in: ders., Hg., Deuteronomium, 1996, S. 242–276 und hier S. 248 f., der mit Recht den ganzen V. 4 zusammen mit V. 5 als sekundären Zusatz ausscheidet. Ebenso beurteilt er die Völkerliste in V. 1b.

[108] Eckart Otto, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 2, 1996, S. 1–52, hat gezeigt, daß Dtn 13* und 28* sich geradezu als Adaptionen des assyrischen Vasallenvertragstextes erweisen. Daher kann man den Grundbestand beider Kapitel nach seiner Ansicht nur vor 612 v. Chr. datieren. Bedenkt

völkern geübten und im Lande selbst als Afterdienst vollzogenen Naturkulte auf die Judäer gewachsen sein. Denn während deren Götter sich in den Grundkräften des Jahreslaufes wirksam erwiesen,[109] schien die Macht Jahwes nicht mehr auszureichen, um sein Volk zu beschützen:[110] Der Tod Josias (2. Kön 23,29), die Verhaftung und Deportation Joahas' durch die Ägypter (2. Kön 23,31) und Jojachins durch die Babylonier (2. Kön 24,12 f.) warfen ihre Schatten auf die Herrschaft Zedekias, dessen Versuch, das Joch des Vasallen zu zerbrechen (Jer 28), das Reich Davids in die Katastrophe führte (2. Kön 25,1–21). Der Gefährdung des Monojahwismus stellten die Deuteronomiker ihr trotziges *Jahwe allein*! entgegen, seiner Sicherung die Forderung der strikten Isolation Israels an die Seite; denn sie wußten, daß Israels Überleben an seiner Eigenschaft als Volk Jahwes hängt. Sie darf durch nichts in der Welt gefährdet werden. Daher muß Israel Jahwe als sein Eigentumsvolk ganz und ungeteilt gehören. Daraus ergibt sich für es die Pflicht, tatsächlich ein *heiliges*, ihm geweihtes Volk zu sein (V. 6). Sich politisch mit Völkern zu verbinden und zu verschwägern, die anderen Göttern dienen, würde die Besitzrechte Jahwes schmälern und Israels Heiligkeit zerstören. Denn Heiligkeit ist eine heikle Qualität, die durch jeden Kontakt mit anderen Göttern und sei es auch nur ihren Verehrern verletzt wird.[111] In diese Gefahr soll sich Israel gar nicht erst bringen, sondern alle Berührungen mit den Völkern vermeiden. So erklärt sich der uns unmenschlich erscheinende Befehl, alle beim Einzug in das Land vorgefundenen Völker zu bannen und das heißt: dem Tod verfallen zu erklären und anschließend auszurotten.

Historisch ist der hier ergehende Befehl wie das spätere Gebot, die Bevölkerung ganzer Länder und Städte eines ganzen Landes oder auch einzelner Städte zu bannen (Dtn 20,16–18), als rückprojizierte Utopie zu verstehen. Denn es hat weder eine gesamtisraelitische Landnahme unter der Führung Josuas gegeben, noch sind die Vorbewohner des Landes von den Israeliten samt und sonders abgeschlachtet worden.[112] Der utopische Charakter dieser Forderung ergibt sich schon aus der Differenz zwischen der fiktiven Situation der Moserede vor dem Einzug in das Land Kanaan und dem Zeitpunkt des

---

man, daß die mit diesem Text vertrauten judäischen Hofbeamten dieses Datum überleben konnten, kann man auch noch die beiden ersten Jahrzehnte des 6. Jh.s mit in Betracht ziehen. Zur Diskussion vgl. unten, S. 51 Anm. 113.

[109] Vgl. GAT I, S. 93–95.

[110] Vgl. auch Jer 44.

[111] Vgl. dazu auch unten, §4.2, S. 92 und besonders §5.1, S. 105. V. 4b und 5 gehen mit Frevel, Aschera, S. 234 auf einen spätdeuteronomistischen Redaktor zurück. Sie fordern um der Vermeidung des göttlichen Zornes willen die Niederreißung der Altäre, das Zerbrechen der Masseben, das Abhauen der Kultpfeiler der Aschere und das Verbrennen der Kultbilder der Vorbewohner des Landes.

[112] Vgl. dazu H. und M. Weippert, Die Vorgeschichte Israels in neuem Licht, ThR 56, 1991, S. 141–190.

Deuteronomikers im späten 7. oder frühen 6. Jh.[113] Auf ähnliche Weise erklärt sich auch die in seiner Phantastik und Kompromißlosigkeit grandiose und den heutigen Leser zugleich erschreckende Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel in 1. Kön 18, die mit der Abschlachtung der der Nichtigkeit ihres Dienstes überführten 950 Propheten Baals und der Aschera durch Elia endet: Auch bei ihr handelt es sich um ein Stück narrativer Theologie, das der Gewißheit Israels Ausdruck gibt, in Jahwe den wahren und einzigen Gott zu verehren (vgl. V. 39).[114]

Besitzt das deuteronomisch-deuteronomistische Banngebot seine Vorgeschichte in der fallweise vollzogenen Tabuisierung der Bevölkerung einer eroberten Stadt, ihres Viehs und ihrer beweglichen Habe,[115] so handelt es sich auch bei den einschlägigen Erzählungen von Achans Diebstahl (Jos 6,17–20; 7,18–26) und der Verwerfung Sauls (1. Sam 15) wiederum nicht um historische Berichte, sondern um Reprojektionen in lehrhafter Absicht:[116] Wenn der sich am geweihten Gut des eroberten Jericho vergreifende Achan schließlich

---

[113] Zur Problematik der historischen Auswertung von 2. Kön 22 f. vgl. N. Lohfink, Zur neueren Diskussion über 2. Kön 22–23, in: ders., Hg., Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BEThL 68, 1985, S. 24–48 = ders. Stud. zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB.AT 12, 1991, S. 179–207 und B. Gieselmann, Die sog. josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung, ZAW 106, 1994, S. 223–242. Trotz gewisser Schwächen in der Rekonstruktion der von ihm vermuteten Ausgangsstadiums verdient im Endergebnis E. Würthwein, Die josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK 59, 1976, S. 395–423 = ders., Studien, BZAW 227, 1994, S. 188–216 bzw. knapper gefaßt ders., ATD 11/2, 1984, S. 462–464 mit seinem Nachweis des legendarischen Charakters der Erzählung als einer Empfehlung des Deuteronomiums noch immer Beachtung; vgl. auch C. Uehlinger, Gab es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum, in: W. Groß, Hg., Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, 1995, S. 57–89. Zu dem beachtenswerte Datierungsvorschlag von E. Otto, ZARW 2, 1996, S. 1–52 vgl. oben, S. 49 Anm. 108.

[114] Vgl. dazu E. Würthwein, Tradition und theologische Redaktion in I Reg 17–18, in: ders., Studien, BZAW 227, S. 102–117; ders., Das Gottesurteil auf dem Karmel, ZThK 59, 1962, S. 131–144 = ders., Studien, S. 118–131 und ders., Zur Opferprobe Elias I Reg 18,21–29, in: Prophet und Prophetenbuch. FS O. Kaiser, hg. v. V. Fritz u. a., BZAW 185, 1989, S. 277–284 = ders., Studien, S. 178–187. Vgl. dazu auch O. Kaiser, in: H. Albertz, Hg., Die Zehn Gebote. Eine Reihe mit Gedanken und Texten 1. Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben, Stuttgart 1985, S. 61–64.

[115] Vgl. z. B. die Inschrift des Königs Mescha von Moab KAI 181, 14–18; TUAT II/6, 1985, S. 648–649 und zur Sache N. Lohfink, ThWAT III, Sp. 202 f. und weiterhin Sp. 203–206.

[116] Beachtung verdient die Feststellung Lohfinks, Sp. 206, daß es im AT *keinen einzigen Text* gibt, *dem wir für irgendeine Periode der Geschichte Israels eine zuverlässige Information über eine israelitische ḥæræm-Aktion entnehmen können.* Über Bannen und Banngebot gibt sein Artikel ThWAT III, Sp. 192–213 erschöpfend Auskunft.

gesteinigt und Saul deshalb verworfen wird, weil seine Krieger nach dem Sieg über die Amalekiter das beste Klein- und Rindvieh für ein Jahweopfer zurückbehalten und damit das generelle Banngebot verletzt haben, so dient beides der Einprägung des von den Rezipienten der Erzählung geforderten Gehorsams gegen Jahwes Gebote. Er ist, wie es in 1. Sam 15,22 heißt, besser als Opfer.[117] Ähnlich verhält es sich nach dem oben Gesagten auch mit dem Banngebot in Dtn 7,2 und dem Banngesetz in Dtn 20,16–18: Beide sind von dem unterstellten geschichtlichen Ort her gesehen utopischer Natur; denn als sie formuliert wurden, besaßen die Juden kaum die Macht, über ihre Nachbarn herzufallen und sie auszurotten. Beide sind von ihrem tatsächlichen historischen Standpunkt her beurteilt als ein vorerst undurchführbares Programm für künftige ethnische Säuberungen im Interesse der Reinerhaltung des Jahwedienstes zu verstehen. Unter diesem Gesichtspunkt verdient auch das Banngesetz in diesem Zusammenhang eine etwas ausführlichere Betrachtung. In ihm wird zwischen drei Fällen unterschieden: 1.) der Behandlung der Einwohner einer sich widerstandslos ergebenden Stadt. Sie sollen lediglich zu tributpflichtigen Vasallen degradiert werden. 2.) dem Verfahren mit der Einwohnerschaft einer Stadt, die der Aufforderung zur Kapitulation nicht stattgegeben, sondern sich verteidigt hatte: In ihr sollte alles Männliche erschlagen, Frauen, Kinder, Vieh und sonstige Habe aber als Beute verteilt werden. 3.) das Vorgehen gegen die bei der Besetzung Kanaans vorgefundene Bevölkerung: Bei ihr sollte alles, was Odem hat, gebannt werden. Dabei fügte ein Deuteronomist[118] in V. 18 eine Begründung im Sinne von Dtn 7,4a hinzu: Die Bannung sollte die Verführung der Israeliten durch die in seinen Augen greulichen religiösen Praktiken der Einwohner der eroberten Stadt verhindern. Neben seiner programmatischen Bedeutung besaß das Banngebot in Dtn 7 und in Dtn 20 einen Erinnerungswert und eine praktikable Seite: Es sollte das unter seinem Exilsgeschick leidende Israel daran erinnern, daß sich seine Väter durch das Zusammenleben mit den Völkern Kanaans zur Untreue gegen Jahwe hatten verleiten lassen und dadurch dessen vernichtenden Zorn provoziert hatten. Und es mußte es andererseits dazu anhalten, sich nicht gemein mit den Völkern zu machen, sondern abgesondert in ihrer Mitte zu leben.

Ein entsprechender Erinnerungswert kommt auch dem Verbot in Dtn 7,2bβ zu, mit den Völkern des Landes zu paktieren. Das Abschließen von internationalen Verträgen beinhaltete in der religiösen Welt des Altertums zumindest

---

[117] Zur Analyse von 1. Sam 15 vgl. zuletzt P. Mommer, Samuel. Geschichte und Überlieferung, WMANT 65, 1991, S. 145–162. Ob sich seine Datierung der Grundschicht im 9./8. Jh. v. Chr. halten läßt, wird die weitere Forschung erweisen. Zu Jos 7 als einer dtr Lehrerzählung vgl. V. Fritz, HAT I/7, 1994, S. 78 f. Zur Kultkritik vgl. unten, §8.7, S. 204–207.

[118] Man erkennt ihn an dem unvermittelten Übergang der Anrede von der 2. pers. sing. zur 2. pers. plur.

eine indirekte Anerkennung der Götter der jeweils anderen Partei. Im Fall des Vertragsabschlusses mit einem überlegenen Partner wurde der Pakt mit einem bei dessen Göttern geleisteten Eid beschworen.[119] Waren die Partner gleichberechtigt, so wurde der Eid unter Anrufung der Götter beider Parteien abgelegt.[120] Das deuteronomische Verbot, sich mit den Vorbewohnern des Landes zu verbünden, ist eine der unterstellten geschichtlichen Situation angepaßte Form, Bündnisse mit fremden Völkern und damit selbst die formale Anerkennung fremder Götter zu vermeiden. Es beruht auf den einschlägigen Erfahrungen, die man in der Zeit der assyrischen und babylonischen Vorherrschaft gemacht hatte (vgl. 2. Kön 16,10–18 und 23,11).[121]

Anders verhält es sich bei dem dritten Verbot in Dtn 7,3, sich mit den Vorbewohnern des Landes zu verschwägern. Es diente der Wahrung der Treue zu Jahwe. Hinter seinem im Blick auf die Vor- und Frühgeschichte wie die Königszeit Israels phantastischen Gehalt verbirgt sich das praktikable Gebot der endogamen Heirat. Bei ihm handelt es sich um eine entscheidende Regel für die Bewahrung der Identität des in der exilisch-nachexilischen Zeit unter den Heiden wohnenden Volkes. Denn durch ihre Ehe mit einem Nichtjuden wäre eine Jüdin in eine Sippe eingetreten, die andere Götter verehrte, und so mitsamt ihren Kindern Jahwe entfremdet worden. Dieselbe Gefahr hätte (wie der Zusatz in V. 4 ausdrücklich erklärt) auch bei dem Einzug einer nichtjüdischen Schwiegertochter in ein jüdisches Haus bestanden.

Unter diesem Blickwinkel wollen auch die Erzählungen von dem Beharren Abrahams bzw. Rebekkas auf der Verheiratung ihrer Söhne Isaak und Jakob mit einer Kusine gelesen werden (Gen 24; 27,46–28,5): Das Verhalten der Erzeltern soll als Paradigma für das Judentum in der Heimat, der Gola (und schließlich auch der Diaspora) dienen. Die Durchsetzung des deuteronomischen Gebotes im Mutterland ließ jedoch bis ins letzte Drittel des 5. Jh.s auf sich warten, in dem noch Nehemia sich zu einem entsprechenden Eingreifen veranlaßt sah (Neh 13,23 ff.). Bei der Ausgestaltung der Esralegende wurde das Motiv der Auflösung der Mischehen auf Esra übertragen (Esr 9,1 f.11 f.; 10,1–17).[122] Die Rutnovelle stellt demgegenüber eine Moabiterin vor, die, zur

---

[119] Vgl. TUAT I/2, 1986, S. 160 ff.

[120] Vgl. TUAT I/2, S. 158 f.

[121] Vgl. dazu H. Spieckermann, Juda und Assur, FRLANT 129, 1982, S. 362–372 und E. Würthwein, ATD 11/1, 1984, S. 389–391.

[122] Vgl. Dtn 7,1 mit Esr 9,1, wo bei anderer Reihenfolge fünf der sieben in Dtn 7 aufgezählten Völkerschaften wiederkehren (die Girgasiter und Hiwiter werden übergangen), dafür aber zusätzlich die Ammoniter, Moabiter und Ägypter genannt werden. Von diesen werden im Gemeindegesetz Dtn 23,1 ff. nur die Moabiter und Ammoniter für immer, dagegen die Ägypter nur bis zum vierten Glied aus der Gemeindeversammlung ausgeschlossen. Vgl. weiterhin Esr 9,12 mit Dtn 7,3. Zu dem Sonderfall Ruts vgl. das Folgende. Die Selbstverständlichkeit der Endogamie in der strengen Form der Agnatenehe, d. h. der Verbindung mit einer Frau aus der väterlichen Verwandtschaft,

Witwe geworden, freiwillig mit ihrer ebenfalls verwitweten Schwiegermutter Naemi aus Moab in deren Heimatstadt Bethlehem zurückkehrt und sich dabei bedingungslos zu Naemis Volk und Gott bekennt (vgl. Rut 1,16: *Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott).* Da das Ziel der Novelle die Vorstellung Ruts als Ahnfrau Davids ist, ist es nicht ausgeschlossen, daß die Erzählung mit ihrer so prominenten Proselytin gegen eine enge Auslegung des Gemeindegesetzes Dtn 23,1 ff. polemisiert, nach dem Ammoniter und Moabiter selbst nach dem zehnten Glied nicht in die Gemeinde Jahwes aufgenommen werden dürfen.[123]

Blicken wir zurück, so können wir zusammenfassend feststellen, daß das deuteronomische Isolationsgebot auf der Erfahrung der Geschichte beruht und der Sicherung der Existenz Israels als des von Jahwe zu seinem Eigentum erwählten Volkes dient. Die Gabe seiner Erwählung ist zugleich seine bleibende Aufgabe: Israel obliegt es als solchem, alles zu vermeiden, was den seine Existenz begründenden und seine Zukunft sichernden Eigentumsanspruch Jahwes gefährdet. Eben darin erweist sich das erste als das Grund- oder Hauptgebot.

6. *Die Antwort der Deuteronomisten und des Hoseabuches: Die Liebe Jahwes als Grund der Erwählung Israels und Israels Liebe zu Jahwe als Grund seines Gehorsams.* Es ist nicht verwunderlich, daß die von dem Deuteronomiker vorgetragene Behauptung, Jahwe habe sich unter allen Völkern der bewohnten Erde gerade Israel als Eigentumsvolk erwählt, die Späteren beschäftigte. Die geschichtliche Erfahrung hatte sie zureichend über die Leichtgewichtigkeit Israels gegenüber den Großmächten am Nil, Eufrat und Tigris belehrt. Daher bedurfte die Frage, warum Jahwe sich gerade dieses kleine und kein anderes, größeres und mächtigeres Volk erwählt hat, einer nachvollziehbaren Beantwortung. Diese Aufgabe hat ein Deuteronomist in Dtn 7,7 f. so gelöst:[124]

> 7 *Nicht, weil ihr größer als alle Völker wäret, hat Jahwe sich euch verbunden*[125] *und euch erwählt; denn ihr seid das geringste von allen Völkern.* 8 *Sondern weil Jahwe euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen hatte, führte Jahwe euch mit starker Hand heraus* [und befreite er dich][126] *aus dem Sklavenhaus, aus der Hand Pharaos, des Königs von Ägypten.*

---

könnte sich nach M. Rabenau, Stud. zum Buch Tobit, BZAW 220, 1994, S. 123 f. wegen ihrer besonderen Betonung in Tob 4,13 im 3. Jh. v. Chr. bereits aufgelockert haben.

123 Vgl. dazu I. Fischer, Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18–22), in: R. Kessler, K. Ulrich u. a., Hg., „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" FS E.S. Gerstenberger, Exegese in unserer Zeit 3, Münster 1997, S. 195–213.

124 Zu Dtn 7,7–11 als einer jüngeren Erläuterung von V. 6 vgl. G. Seitz, Studien, BWANT 93, 1971, S. 76.

125 Zur Bedeutung des Verbs *ḥāšaq* vgl. G. Wallis, ThWAT III, 1983, Sp. 280 f.

126 Der Numeruswechsel verrät den Glossator; vgl. z. B. C. Steuernagel, HK I/3.1,

Es bleibt dem aufmerksamen Leser nicht verborgen, daß für die Befreiung Israels aus dem ägyptischen Sklavenhaus in V. 8 eine doppelte Begründung gegeben wird: In V. $8a_1$ wird sie auf die Liebe Jahwes zu seinem Volk zurückgeführt, in V. $8a\beta_2$ als Erfüllung des den Erzvätern geschworenen Eides erklärt.[127] Dank der logischen, zwischen V. 6 und V. 7 bestehenden Verbindung gilt die Liebe Jahwes zu Israel als der eigentliche Grund seiner Erwählung; denn die Erwählung manifestiert sich in der Befreiung aus dem ägyptischen Sklavenhaus (Ex 20,2b par Dtn 5,6b).[128] Unter Verzicht auf das Erwählungsmotiv wird die Liebe Jahwes zu Israel und seine Herausführung aus Ägypten in Hos 11,1 miteinander verbunden:

Als Israel ein Junge war, gewann ich ihn lieb,
aus Ägypten berief ich ihn mir zum Sohn.[129]

Damit ist die zwischen Jahwe und Israel bestehende Beziehung auf eine Formel gebracht, die ihren personalen Charakter eindeutig beschreibt: Die Liebe Jahwes zu dem Jüngling Israel führte zu seiner Adoption, seine Erwählung zur Herausführung aus Ägypten. Die Liebe als solche bedarf keiner weiteren Erklärung, weil es für sie keine andere Begründung als sie selbst gibt. Sie ist ein sicheres, vom Gefühl gestütztes Wissen um die Zusammengehörigkeit zweier Personen aufgrund des Wohlgefallens und als solche höchster Ausdruck der Individualität und Personalität. Sie ist nicht das Ergebnis eines Entschlusses, sondern hat den Entschluß der Treue zur Folge. Als solche ist sie ein kontingentes und zugleich schicksalhaftes Ereignis. In einer naturmythologisch ausgelegten Welt auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel angewandt, betont diese Metapher neben dem personalen Aspekt ebenso den geschichtlich-kontingenten wie den unhinterfragbaren Charakter der Beziehung. In den ursprünglich unmittelbar auf V. 1 folgenden Versen V. 3a und $4a\alpha$ erklärt Jahwe, daß er Efraim bei seinen ersten Schritten geholfen, sie[130] auf seinen Armen getragen und mit Stricken der Liebe gezogen habe. Religionsgeschichtlich steht vermutlich die Vorstellung von der Göttin, die den König von Geburt an versorgt, im Hintergrund. Sie ist hier auf Jahwe und Israel übertragen.[131]

1923², S. 79 z.St. Wörtlich: *und er kaufte dich los*. Doch wird das Verb פדה hier verallgemeinernd in der Bedeutung *erlösen, befreien* gebraucht; denn es handelt sich um eine Auslösung ohne Gegenleistung; vgl. H. Cazelles, ThWAT VI, Sp. 515–522, der Sp. 518 auf die Überlagerung juristischer und theologischer Bedeutungen hinweist.

[127] Vgl. dazu auch Th. Römer, Israels Väter, OBO 99, 1990, S. 411 und zum Diskussion N. Lohfink, Väter Israels, OBO 111, 1991.

[128] Vgl. auch S. Kreuzer, Die Exodustradition im Deuteronomium, in: T. Veijola, Hg., Deuteronomium, SESJ 62, 1996, S. 81–106, besonders S. 82.

[129] Zur literarischen Schichtung in Hos 11 vgl. M. Nissinen, Prophetie, AOAT 231, 1991, S. 263–267.

[130] Die Efraimiten als Vertreter des Hauptstammes des Nordreiches.

[131] Vgl. dazu die anhand der neuassyrischen Prophetien geführten Nachweise von

Der liebende Vater aber steht für den Sohn ein und unternimmt alles, um es nicht zum Bruch zwischen ihnen beiden kommen zu lassen. Dem entspricht es, wenn Jahwe in Hos 11,8–9.11 (einer exilischen oder gar nachexilischen Fortschreibung von Hos 11,1–7)[132] dem zerschlagenen Rest Israels versichert, daß er es trotz seines einstigen Zorns nicht vernichten kann:

8 *Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim,*
dich ausliefern, Israel.
Wie könnte ich dich preisgeben wie 'Adma,
dich zurichten wie Zebaim?[133]
Mein Herz hat sich gewendet,[134]
heftig ist meine Reue entbrannt:
9 *Ich kann meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken,*
kann Efraim nicht wieder verderben!
Denn ich bin Gott und kein Mensch,
der Heilige in deiner Mitte,
ich gerate nicht in Zorn.[135]
11 *Hurtig*[136] *kommen sie aus Ägypten wie Vögel,*
wie Tauben aus dem Lande Assur.
Ich lasse sie in ihren Häusern wohnen,
lautet der Ausspruch Jahwes.

Efraim bezeichnet in diesem Heilswort den Rest der nach dem Untergang des Nordreiches auf dem mittelpalästinischen Gebirge verbliebenen Bevölkerung. Weil Jahwe in ihm noch immer seinen einst aus Ägypten berufenen Sohn liebt, zügelt er seinen begründeten Zorn. Ein Vater, der seinen Sohn liebt, züchtigt ihn, aber erschlägt ihn nicht (Spr 23,13 f.). Um wieviel weniger würde es sich für Gott ziemen, seinen Zorn unbeherrscht an seinem Adoptivsohn Israel auszulassen. Als der Heilige ist er von aller himmlischen und irdischen Kreatur in seiner absoluten und daher tödlichen Reinheit geschieden

---

M. Nissinen, Prophetie, AOAT 231, 1991, S. 268–294. Hos 11,1–4* stammt nach ihm aus der Zeit nach dem Untergang des Nordreiches. In diesem Sinne ist die klassische, zuletzt noch einmal von H.-D. Neef, Heilstraditionen, BZAW 169, 1987, S. 90 vertretene These, daß die Rede von der Liebe Jahwes zu Israel bei Hosea zuerst begegnet und dann im Deuteronomium und im Jeremiabuch aufgenommen ist, zu modifizieren. Für eine selbständige Ortung in der deuteronomistischen Bundestheologie fehlen einschlägige traditionsgeschichtliche Gründe; vgl. aber M. Nissinens Zurückhaltung, S. 294–298.

132 Vgl. M. Nissinen, S. 263.

133 Vgl. Dtn 29,22.

134 D. h.: *mein Sinn.*

135 Vgl. mit J. Jeremias, ATD 24/1, 1983, S. 139 Anm. 8 *ᶜîr* II (zornige) *Erregung*, wie in Jer 15,8.

136 Betrachtet man V. 10 als jüngeren Zusatz, leuchtet die übliche Übersetzung des חָרַד mit *erzittern, erbeben* nicht ein, weil die Heimkehr kein Anlaß zum Schrecken, sondern zu freudiger Erregung ist.

(Jes 6,3–5).[137] Daher steht er auch in seiner Selbstbeherrschung über den Menschen. Sein ursprünglicher Heilswille besiegt seinen Affekt, so daß er im Blick auf das, was sein gerechter Zorn angerichtet hat, Reue empfindet.[138] Das sind gewagte Anthropomorphismen.[139] Aber der spätere Verwalter des hoseanischen Erbes scheute nicht vor ihnen zurück, weil sich der dialogische Charakter der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk nur in derartigen Analogien aussagen läßt. Es ging ihn bei seinen kühnen Anthropomorphismen darum, Israel zu versichern, daß Gottes einstiges Nein zu ihm kein ewiges ist und daß die Gottverlassenheit von gestern und heute nicht automatisch die von morgen bedingt. Ein anderer Verwalter des hoseanischen Erbes hat Israel in einer noch gewagteren Metapher als das treulose Weib Jahwes vorgestellt, dessen Hurenkinder er sich nicht erbarmen werde (Hos 2,4–7). Ein Späterer griff dieses Bildwort auf und ließ Jahwe eröffnen, daß er dieses Weib in die Wüste führen und dort wieder freundlich zu ihm reden wolle. In seiner Exilierung wäre Israel gleichsam in die Zeit seiner Wüstenwanderung zurückversetzt, um hier zur Besinnung zu kommen. Mithin erweist sich der Zorn Gottes als Mittel seiner Liebe. Die Liebe aber überwindet den Zorn. Demgemäß lautet das Schlußwort Jahwes in diesem Streit in Hos 2,21 f.:

21 *Ich will dich mir verbinden in Ewigkeit*
und dich mir verbinden in Recht und Gerechtigkeit,
in Huld und Barmherzigkeit.
22 *Und ich will dich mir verbinden in Treue,*
damit du Jahwe erkennst.

Die Unzerstörbarkeit der auf der Liebe Jahwes beruhenden Bindung an sein Volk ist nirgends eindrucksvoller auf die Formel gebracht als in dem Heilsbüchlein für Israel Jer 30–31. In ihm erklärt Jahwe in 31,3:

Mit ewiger Liebe gewann ich dich lieb,
darum habe ich dir Treue bewahrt.

Das Treuegelübde Jahwes steht innerhalb des die V. 2–6 umfassenden Heilswortes.[140] Es greift auf die Allegorie von Israel als Jahwes treuloser Frau aus

---

[137] Vgl. dazu unten, §5.2, S. 106 f.

[138] Vgl. dazu J. Jeremias, Reue Gottes, BThSt 31, 1997², S. 52–59. Zum Problem der literarischen Schichtung in Hos 11 vgl. außer M. Nissinen, Prophetie, AOAT 231, 1991 auch G. A. Yee, Composition and Tradition in the Book of Hosea, SBL.DS 102, 1987 und zu beider Ergebnissen mein Referat Grundriß II, 1994, S. 110–112.

[139] Zu Sinn und Grenze der anthropomorphen Rede von Gott vgl. unten, §11.7, S. 312–316.

[140] Das Heilswort ist lose gefügt: Es beginnt in V. 2–3a mit einem eigentümlich unbestimmten Bericht über dem Schwert entronnene Israeliten, denen auf dem Weg zu ihrem Ruheplatz Jahwe von fern erschien. Das dürfte sich auf die Begegnung des aus Ägypten befreiten Volkes mit Jahwe am Sinai beziehen; vgl. S. Böhmer, Heimkehr, GThA 5, 1976, S. 54 und N. Kilpp, Niederreißen, BThSt 13, 1990, S. 133–143. Die

Jer 2,2aβγ im Sinne einer Erneuerung des Brautgelübdes zurück. Mit ihm beantwortet Jahwe abschließend die Klage Israels aus 30,14, daß sie von all ihren Liebhabern verlassen sei. Die Versicherung der unerschütterlichen Liebe Jahwes zu der Jungfrau Israel ist die Antwort auf die Angefochtenheit durch das Exilsgeschick im Horizont der gesamtisraelitischen Hoffnung.[141]

Im Sinne der jüngeren deuteronomistischen Umkehrtheologie, als deren Grundtexte wir Dtn 4,29–35 und 30,1–10 ansehen können,[142] hat auch das Hoseabuch in dem zweiteiligen Heilswort 14,2–4a.5–8 seinen eigentlichen Abschluß gefunden.[143] Die Heilsverzögerung erfordert den Umkehr- und Bußruf, weil Gott gemäß der zwischen seiner Liebe und seinem Zorn waltenden Dialektik sich nur denen gnädig erweisen kann, die ihn mit ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen und daher seiner Stimme gehorchen (Dtn 4,29 f.; 30,1 f.). Begegnet uns der Umkehrruf in Dtn 4 und 30 im Horizont der Bundestheologie (vgl. 4,31 und 30,1), so bleibt er in Hos 14,2–4a ganz in dem einer personalen Beziehung: Es bedarf der Bitte Israels um Vergebung und des in ihm enthaltenen Schuldbekenntnisses, soll sich ihm Jahwe wieder in ungebrochener Liebe zuwenden. Da nach Hos 11,1 Israels Erwählung und damit zugleich seine ganze Existenz auf Jahwes Liebe zu ihm beruht, hat es in seiner Not keine andere Wahl, als sich ganz seinem Gott anzuvertrauen. Denn es hat, wie es in Hos 13,4 prägnant heißt, keinen Helfer außer ihm:

Ich bin Jahwe, dein Gott von Ägyptenland her:
Einen Gott außer mir kennst du nicht,
und einen Retter außer mir gibt es nicht!

Solange das Volk nicht auf seine Götzen verzichtet und die in seiner Unfreiheit sinnlose Hoffnung auf militärischen Beistand „Assurs" nicht fahren

---

Überleitung von V. 3a zu 3b ist lediglich dadurch hergestellt, daß Jahwe nun nicht den Israeliten, sondern dem Sprecher (*mir von fern*) erschien. Der Vorspruch soll sich jetzt also auf die aus Ägypten heimkehrenden Nordisraeliten (Hos 11,11) und zugleich auf die Jungfrau Israel beziehen, der die in V. 4–5a folgende Heilsankündigung gilt: Sie soll wiedererbaut werden und eine Freudenzeit erleben, in der sie mit Handpauken durch die neu angelegten Weinberge zieht. Ein Ergänzer fügte in V. 5b im Sinne von Jer 29,5b hinzu, daß man seine Früchte auch essen werde. In V. 6 wird die Weissagung angeschlossen, daß die Zeit kommen werde, in der man auch auf dem Gebirge Efraim zur Wallfahrt zum Zion aufrufen werde (vgl. Jes 2,3 par Mich 4,2). Die Komposition ist künstlich und besitzt mannigfaltige Querverbindungen im Heilsbüchlein und zu anderen Texten des Jeremiabuches (vgl. dazu Chr. Levin, Verheißung, FRLANT 137, 1985, S. 179–183), aber sicher auch zum Hoseabuch (S. Böhmer, Heimkehr, GThA 5, 1976, S. 54 f. verweist für V. 3b zumal auf Hos 2,16 ff. und Jer 2,2 ff.). Jeremianisch ist diese Komposition nicht (vgl. auch R. P. Carroll, Jeremiah, OTL, 1986, S. 587–590).

141 Chr. Levin, Verheißung, FRLANT 137, 1985, S. 182 f.

142 Vgl. dazu D. Knapp, Deuteronomium 4, GThA 35, 1987, S. 91–106 und S. 154–157.

143 Hos 14,9 und 10 sind letzte Zusätze.

läßt,[144] kann sein Gott ihm um seiner Liebe willen nicht helfen; denn seine Liebe zu Israel wartet auf Israels Antwort als der Liebe zu ihm. Dieses Korrespondenzverhältnis haben erst die Deuteronomisten in Worte gefaßt. Der Umkehrruf in Hos 14,2–4a aber lautet so:

2 *Kehre doch um, Israel, zu Jahwe, deinem Gott,*
denn du bist über deine Schuld gestrauchelt.
3 *Nehmt diese Worte ernst*[145]
und kehrt doch um zu Jahwe.
Sagt zu ihm: Vergib all unsere Schuld
und bringe „Heil“[146],
so werden wir Farren der Lippen darbringen.[147]
4 *Assur soll uns nicht helfen,*
auf Rossen wollen wir nicht reiten,[148]
noch ferner sagen: „Unser Gott!“
zu dem Werk unserer Hände; ' '[149]
[*denn bei dir finde die Waise Erbarmen*].

Jahwe aber wird nach der Überzeugung des späten Deuters des hoseanischen Erbes dem Israel, das ihn um Vergebung gebeten und ihn als seinen einzigen Helfer anerkannt hat, gnädig antworten. Er wird ihm den seiner Liebe entspringenden Heilsratschluß eröffnen und ihm eine neue Blüte verheißen, V. 5–6:

5 *Ich will ihren Abfall heilen,*
willig will ich sie lieben,
denn mein Zorn hat sich von ihnen gewendet.
6 *Ich werde für Israel wie ein Tau sein,*
daß es sprießt wie eine Lilie
und schlägt seine Wurzeln wie der Libanon.[150]

Bekanntlich besitzt das Hauptgebot[151] im Dekalog in Ex 20,5b.6 par Dtn 5,9b.10 eine Begründung, die hier in der Fassung von Ex 20 zitiert sei:[152]

---

[144] Vgl. Hos 5,13 und 7,11.
[145] Wörtlich: *mit euch.*
[146] Lies: *ṭûb* und zur Bedeutung vgl. syr. *ṭûbâ*, Segen, vgl. J. Payne-Smith (Mrs. Margoliouth), A Compendious Syriac Lexicon, Oxford 1903 (ND 1957), S. 168a s. v.
[147] D. h.: Danklieder anstimmen. Zum statt eines Dankopfers dargebrachten Dank- oder Loblied vgl. z. B. Ps 40,7–10; 51,17–19; 50,14 f. und Mich 6,6 ff., ferner Ps 30,12 f.; 22,23 ff. und 59,17 f.
[148] Vgl. Jes 30,16b.
[149] Zum sekundären Charakter von V. 4b vgl. J. Jeremias, ATD 24/1, 1983, S. 168 z.St.
[150] Gemeint ist: wie die Zedern des Libanon. Zur Pflanzenmetapher vgl. E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur, Leipzig 1900, S. 98.21 ff. Die V. 7–9 entfalten die Metapher weiter. Zu den Einzelheiten vgl. J. Jeremias, ATD 24/1, S. 169–173.
[151] V. 5a zeigt, daß das Bilderverbot in das erste Gebot einbezogen ist. Zu den un-

5b *Denn ich Jahwe, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Söhnen, den Enkeln und Urenkeln, an denen, die mich hassen,* 6 *aber Treue* (חֶסֶד/*ḥæsæd*) *hält Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten.*

Hinter dieser Gnadenformel steht eine kürzere, die uns ebenfalls nur in deuteronomistischen oder nachdeuteronomistischen Texten überliefert ist.[153] Sie könnte eine bis in die kanaanäische Religion zurückreichende Vorgeschichte besitzen, in der El als der Gütige und Freundliche bezeichnet wurde.[154] Sie ist in ihrer prägnantesten Formulierung in Ex 34,6aβ.b erhalten und bezeichnet Jahwe als *barmherzigen und gnädigen Gott* (אֵל רַחוּם וְחַנּוּן), *langmütig und von großer Treue und Wahrheit* (אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת).[155] Sie findet anschließend in V. 7 eine der oben zitierten Gebotsbegründung ähnliche Fortsetzung, unterscheidet sich aber von ihr durch signifikante Abweichungen. Daher lohnt sich der Vergleich:

Der Huld bewahrt Tausenden, der Schuld, Missetat und Sünde vergibt, aber keineswegs ungestraft läßt, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern und an den Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation.

Durch die Vorschaltung der Gnadenformel vor die Geschlechterfluchformel wird Gottes vergeltendes Handeln seiner Barmherzigkeit untergeordnet. So unvereinbar mit der Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes der Gedanke der Heimsuchung der Väterschuld an den Kindern und Kindeskindern dem modernen Leser erscheinen mag, so selbstverständlich galt er in Zeiten, in denen der Einzelne primär als Glied seiner Sippe betrachtet wurde.[156] So heißt es z. B. bei Solon, der zu Beginn des 6. Jh.s. v. Chr. in Athen als Staatsmann und Dichter wirkte (fr.1 D., 16–32):[157]

16 *Denn überhebliches Tun hat keinen langen Bestand,*
sondern Zeus übersieht den Ausgang von allem, und plötzlich
so wie der Frühlingssturm eilends die Wolken zerstreut,

---

terschiedlichen Zählweisen vgl. knapp W. Zimmerli, Das Zweite Gebot, in: FS A. Bertholet, Tübingen 1950, S. 550–563 und hier S. 550 = ders., Gottes Offenbarung. GAufs., ThB 19, München 1963, S. 234–248 und hier S. 234.

152 Zu den kleinen, uns hier nicht beschäftigenden Abweichungen der Fassung im Deuteronomium vgl. W. H. Schmidt u. a., Zehn Gebote, EdF 281, 1993, S. 34.

153 Vgl. dazu H. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...", ZAW 102, 1990, S. 1–18, dessen optimistische Beurteilung der prophetischen Texte auf S. 4 ich nicht unbedingt teile.

154 *'lṭpn il dpid*, vgl. z. B. KTU 1.4.IV,58; 1.6.I,49; III,4.10.14 und dazu O. Loretz, Ugarit und die Bibel, Darmstadt 1990, S. 66.

155 Vgl. auch Ps 86,15; 103,8; 145,8; Joel 2,13; Jon 4,2 und Neh 9,17.

156 Vgl. dazu auch E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II, (1898²) Darmstadt 1980, S. 227–245 und A. Lesky, Die Tragische Dichtung der Hellenen, SAW 2, 1972, S. 162–168.

157 Zitiert in der Übersetzung von H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1969³ (1993⁴), S. 268.

welcher den Grund aufwühlt des unerschöpflichen, wilden
Meers, und über des Lands weizenbestandene Flur
hinbraust, Äcker verwüstend, dann auf zum Himmel, dem steilen
Göttersitz, fährt und ihn rein fegt, daß in Bläue er prangt;
strahlend leuchtet der Sonne Gewalt auf die üppige Erde
schön, von Wolken jedoch bietet sich nichts mehr dem Blick –
solcher Art ist die Strafe des Zeus. Er ist nicht um jedes
einzelne, so wie ein Mensch, jähe und heftig von Zorn,
aber für immer entzieht sich ihm nicht eines Frevlers Gesinnung,
sondern gewißlich am Schluß kommt sie dann doch an den Tag,
nur daß der eine sogleich und der andere später bestraft wird;
und wer selber entrinnt, so daß die Schickung von Gott
ihn nicht mehr einholt, sie kommt doch gewißlich auch dann noch, denn schuldlos
büßen die Kinder die Tat oder ein spätres Geschlecht.

Die sich in Ex 34,6* äußernde Überzeugung, daß Gott die Schuld der Väter an den Kindern und Kindeskindern bis in das vierte Glied heimsucht,[158] entsprach der harten Realität der Zeit der babylonischen Besetzung des Landes und des Exils, die nach der Deutung der Deuteronomisten die Antwort Gottes auf die Schuld der Könige und des Volkes darstellte.[159] Wie Hiob 21,19 zeigt, fand sie auch noch im 4. Jh. v. Chr. im Kreise der Weisen ihre Vertreter.[160] Anders als in der Gnadenformel steht in der dem Hauptgebot des Dekalogs beigegebenen Begründung nicht der barmherzige, sondern der eifernde Gott im Vordergrund. Er wacht unerbittlich über seiner Alleinverehrung[161] und bestraft daher rücksichtslos alle, die das Grundgebot übertreten und fremden Göttern dienen. Durch den in Ex 34,7 fehlenden Zusatz *meinen Hassern* wird

---

[158] Vgl. dazu außer Ex 20,5 par Dtn 5,9 und Ex 34,7 auch Num 14,18 und Jer 32,18, ferner Jer 11,10 und 14,20 und dazu Th. Römer, Israels Väter, OBO 99, 1990, S. 410. Zur Identität der Väter im Dtn vgl. auch N. Lohfink, Väter Israels, OBO 111, 1990.

[159] Vgl. außer 34,6 und Ex 20,5 par Dtn 5,9 auch Num 14,18; Jer 11,10; 14,20 und 32,18. Sämtliche Belege sind mit Th. Römer, Israels Väter, OBO 99, 1990, S. 410 deuteronomistisch. Zu Klgl 5,7 vgl. O. Kaiser, ATD 16/2, 1992[4], S. 194 und zum Alter des Liedes S. 189–191. Es bleibt zu prüfen, ob V. 7 zu den verarbeiteten Vorlagen der Dichtung gehört, was angesichts des Alters der Konzeption gegen Kaiser a. a. O. prinzipiell möglich ist.

[160] Zum Alter der ursprünglichen Hiobdichtung vgl. O. Kaiser, Grundriß III, 1994, S. 73. – Zu dem auf einem Volkssprichwort beruhenden Einspruch der von der Katastrophe von 587 Betroffenen, der dann in Jer 31,29 und Ez 18,2 Eingang gefunden hat, vgl. R. P. Carroll zu Jer 31,27–30 in: OTL, 1986, S. 607–609 bzw. zu Ez 18,2 K.-F. Pohlmann, Ezechielstudien, BZAW 202, 1992, S. 228–236 und zu beiden Belegen N. Kilpp, Eine frühe Interpretation der Katastrophe von 587, ZAW 97, 1985, S. 210–220. Jer 31,29 wie Ez 18,2 werden durch ihren Kontext in je typischer Weise umgedeutet.

[161] Zum *El qanna*, dem eifernden Gott, vgl. außer Ex 20,5 und Dtn 5,9 noch Ex 4,14; Dtn 4,24 und 6,15. Sämtliche Belege begegnen im Zusammenhang der Begründung des Verbots, fremden Göttern zu dienen; vgl. auch E. Reuter, ThWAT VII, Sp. 58–60.

freilich der Gedanke des Geschlechterfluches oder der religiösen Sippenhaft in Übereinstimmung mit dem gewandelten Rechtsempfinden[162] in Ex 20,6bβ_2 par Dtn 5,9bβ_2 korrigiert: Seine strafende Heimsuchung gilt nur einem über Generationen hinweg unbußfertigen Geschlecht. Umgekehrt gilt seine Huld und Treue (חֶסֶד) denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. So bedarf es nur der Umkehr zu ihm, damit sich sein Zorn in seine Güte verwandelt. In dieser Ausformung begegnen wir der antithetisch umschriebenen und bundestheologisch ausgelegten[163] Gnadenformel auch in Dtn 7,9–11*:[164]

> 9 *So wisse nun, daß Jahwe, dein Gott, ein getreuer Gott ist, der denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, den Bund und die Treue* (חֶסֶד) *bis ins tausendste Glied bewahrt,* 10 *aber denen vergilt, die ihn hassen* [direkt, um ihn zu vernichten].[165] [Er zögert nicht gegenüber dem, der ihn haßt, direkt[166] vergilt er ihm]. 11 *So halte nun das Gebot und die Satzungen und die Rechtsentscheide, die ich dir heute befehle, um nach ihnen zu handeln.*

Der hier das Wort nehmende spätere Deuteronomist ordnet die Gnade wie in Ex 34,6 f. der Heimsuchung vor. Daher läßt er Mose gleich anfangs Jahwe als den zuverlässigen Gott (הָאֵל הַנֶּאֱמָן) vorstellen, der seine Bundespflicht und seine huldvolle Treue bis ins tausendste Glied (und das heißt: für alle Zeiten) denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote halten. Umgekehrt vergilt er denen, die ihn hassen.[167] Jedem wird also zuteil, was er verdient. Demgemäß läßt der Deuteronomist in V. 11 Mose Israel abschließend zum Gehorsam gegen seine Rechtsverkündigung ermahnen.[168] Mit der Begrenzung der Güte Gottes auf die, die ihn lieben und seine Gebote halten, ist die theonome Ethik des Deuteronomiums auf ihre adäquate Formel gebracht. Dem Gott, der Israel aus Liebe zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat (Dtn 7,6.7 f.), dient Israel angemessen, indem es ihn seinerseits liebt und seine Gebote hält (Dtn 7,9; Ex 20,6b par Dtn 5,10b). So ist die deuteronomistische Bundestheologie die letztgültige Antwort auf die Frage nach dem Fundament der Grundbeziehung Israels zu seinem Gott: Der Liebe Jahwes zu Israel soll die Liebe Israels zu

---

162 Dtn 24,16; vgl. Ez 18,18.20.

163 Zu den unterschiedlichen bundestheologischen Konzeptionen in Dtn 7 vgl. L. Perlitt, Bundestheologie, WMANT 36, 1969, S. 61.

164 Spätere Zusätze stehen in eckigen Klammern.

165 Wörtlich: *ins Angesicht.*

166 Zu den Glossen vgl. Anm. 167.

167 Die Ergänzer haben das im Sinne der unmittelbaren Vergeltung präzisiert, wie wir sie aus den Elihureden des Hiobbuches und aus der Chronik kennen; vgl. Hiob 34,11 f. und z. B. 2. Chr 25,14 ff. und 26,16 ff. und dazu auch GAT I, S. 281 und S. 204–206, aber auch Koh 8,10 f.

168 Die aus den drei letzten Worten in V. 10a bestehende Glosse hat in V. 10b ihren Kommentar gefunden, der ihre Absicht erläutert: Dem Zeitgeist des Judentums in der fortgeschrittenen Perserzeit gemäß halten die Zusätze fest, daß Jahwes Vergeltung den, der ihn haßt, direkt und unmittelbar trifft.

Jahwe entsprechen. Sie aber erweist sich im Halten seiner Gebote. In diesem Sinne entsprechen das *Sch*^{e}*ma*^{c} *Jisrael* in Dtn 6,4 f. samt der ihm in V. 6–9 folgenden Memorationsparänese und die Entscheidungsparänese am Ende der Schlußreden in Dtn 30,19–20 einander. Das *Schema Jisrael* (*Höre, Israel)* prägt ihm die Pflicht ein, Jahwe als seinen einzigen Gott mit all seinen Kräften zu lieben (Dtn 6,4 f.):[169]

> 4 *Höre Israel: Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein*[170].
> 5 *Und du sollst Jahwe, deinen Gott lieben*
> *mit deinem ganzen Herzen und*
> *mit deiner ganzen Seele*
> *und mit deiner ganzen Kraft.*

Mit den Mose in den Mund gelegten Schlußworten in Dtn 30,19–20 aber erinnert der Deuteronomist Israel daran, daß die Entscheidung über seine Zukunft, über sein Leben oder seinen Tod, Gottes Segen oder Fluch (vgl. Dtn 28), davon abhängt, daß es Gott liebt und seine Gebote hält:

> 19 *Ich rufe gegen euch heute Himmel und Erde als Zeugen an: Ich habe dir Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt. So wähle nun das Leben, damit du leben bleibst, du und deine Nachkommen,* 20 *indem du Jahwe, deinen Gott, liebst, auf seine Stimme hörst und an ihm festhältst; denn davon hängt dein Leben und die Dauer deiner Tage und dein Bleiben in dem Lande ab, das Jahwe deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob zu geben geschworen hat.*

7. *Israels Stellung vor seinem Gott.* Blicken wir zurück, so können wir zusammenfassend sagen: Israel hat die durch den katastrophalen Untergang des davidischen Reiches ausgelöste Gotteskrise überwunden, indem es sich Rechenschaft über seine Eigenart als Volk Jahwes ablegte.

Der *Jahwist* präsentierte die Sagen von den Erzeltern und der Befreiung aus Ägypten zur Belehrung und Tröstung Israels: Es sollte erkennen, daß Jahwe es sich planvoll als sein Volk erschaffen und bereits Abraham eine Verheißung gegeben hat, die über ihre Ersterfüllung und ihre scheinbare Rücknahme hinaus ihrer vollen Bewahrheitung harrt.

Auch der *Priester* setzt den zentralen Akzent bei den Abraham erteilten Bundeszusagen Jahwes, der sich ihm als El Schaddaj offenbarte: Er verpflichtete sich, für immer Abrahams und seiner Nachkommen Gott zu sein und ihm

---

169 T. Veijola, Höre Israel! Der Sinn und Hintergrund von Deuteronomium VI 4–9, VT 42, 1992, S. 528–541 betrachtet V. 5 aus syntaktischen Gründen als jüngere Ergänzung. Vgl. dazu ders., Das Bekenntnis Israels. Beobachtungen zur Geschichte und Theologie von Dtn 6,4–9, ThZ 48, 1992, S. 369–381 und hier S. 372–375. In seinem jüngsten Beitrag *Bundestheologische Redaktion im Deuteronomium*, in: SESJ 62, 1996, S. 243 f. ordnet er sie der entsprechenden Redaktion (DtrB) ein, der es um den vom Bund geforderten Gehorsam gegen das erste Gebot als Bedingung der Landgabe geht.

170 Wörtlich: einzig. Zu den Übersetzungsalternativen und dem in V. 4b bestehenden Parallelismus vgl. T. Veijola, VT 42, 1992, S. 529–534.

und ihnen das Land Kanaan zu ewigem Besitz zu geben (Gen 17,7 f.). Es war das Ziel seiner Schöpfung, in der Gestalt seiner Herrlichkeit inmitten seines Volkes zu wohnen (Ex 29,45). Mußte die ganze Auszugsgeneration mit Ausnahme Josuas und Kalebs in der Wüste sterben (Num 14,30) und durfte selbst Mose das verheißene Land nur aus der Ferne schauen (Num 27,12 f.), so besaß Israel im Zion das Unterpfand, daß Jahwe seiner Bundeszusagen eingedenk bleiben werde.

Deuterojesaja versicherte dem sich von seinem Gott verlassen wähnenden Israel, daß seine in Jakob erfolgte Erwählung weiterhin gültig sei und es mit Hilfe und Beistand seines Gottes rechnen könne (Jes 41,8–10). Er werde ihm gegen seine übermächtigen Feinde helfen (Jes 41,11–13), es befreien und durch die wunderbar verwandelte Wüste in die Heimat zurück geleiten (Jes 41,17–20; 43,14–21).

Der *Deuteronomiker* deutete die Erwählung Israels im Horizont des Ersten als des Grund- oder Hauptgebotes als Annahme zum Eigentumsvolk seines Gottes. Mithin sei es verpflichtet, sich von allem fernzuhalten, was seine exklusive Treue zu Jahwe gefährde. Daher dürfe es sich mit den Völkern des Landes weder verbünden noch verschwägern. Es müsse sie vielmehr ausrotten (Dtn 7,1–3.6).

Die *Deuteronomisten* haben die Deutung des zwischen Jahwe und Israel bestehenden Verhältnisses vertieft. Einer von ihnen hat die Frage, warum Jahwe sich gerade Israel erwählt hat, mit seiner Liebe zu ihm erklärt (Dtn 7,7 f.). Er griff dabei vermutlich auf die Worte eines Tradenten des hoseanischen Erbes zurück, der Israels Annahme zum Volk Jahwe bei seiner Befreiung aus Ägypten mittels der Metapher von der Adoption eines geliebten Knaben gedeutet hatte (Hos 11,1).

Die Liebesmetapher erwies sich als geeignet, das Verhältnis von Gottes Zorn zu seiner Liebe dahingehend zu bestimmen, daß sein Zorn im Dienst seiner Liebe steht: Israel, seine treulose Braut wird in die Wüste verstoßen, von dort aber aus Liebe zurückgeholt (Hos 2,21 f.). Im jeremianischen Heilsbüchlein verlobt sich Jahwe erneut mit der durch ihre Treulosigkeit gefallenen Jungfrau Israel (Jer 31,2–6). Und nach Hos 11,8–9.11 hindert Jahwe seine Liebe zu Israel, es für immer preiszugeben. Er wird seinen Zorn zügeln und es in sein Land zurückkehren lassen. Unter dem Einfluß der deuteronomistischen Umkehrtheologie wird die Heilswende schließlich auch im Hoseabuch von Israels Umkehr abhängig gemacht: Kehrt es zu ihm bußfertig zurück, wird er seinen Abfall heilen und ihm eine neue Blüte bescheren (Hos 14,2–6).

Unter dem Einfluß der Gnadenformel findet das Grundgebot im Dekalog seine dahingehende Erklärung, daß Gottes Eifer die, die ihn hassen, vernichtet, aber denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis ins tausendste Glied wohltut (Ex 20,6 par Dtn 5,9). Der Geschlechterfluch wird aufgehoben: Gott straft nur den, der es selbst verschuldet hat. Er sucht die Sünden der Väter nicht länger an ihren Kindern heim. Der Zorn Gottes, der über Israel das Exilsgeschick verhängte, ist erloschen. Weiterhin hängt Israels Geschick

davon ab, ob es die ihm von seinem Gott erwiesene Liebe mit seiner eigenen Liebe beantwortet und daher seine Gebote erfüllt. Ist das der Fall, so wird es heimkehren und für immer sicher in dem Lande wohnen, das Jahwe einst seinen Vätern zu geben geschworen hat (Dtn 30,19 f.).

Wer mit den Deuteronomisten den Weg ihrer Deutungen der Eigenart Israels als des Volkes Jahwes abschreitet, der spürt, wie sich dabei die Zeiten ändern und aus dem durch die Katastrophe verstörten Israel das Volk unter der Weisung Jahwes wird. Mit der den Gehorsam gegen Jahwes Gebote fordernden Bundestheologie haben die Deuteronomisten Israels Zukunft bestimmt: Es ist bis heute das Volk, das in der Spannung zwischen dem Indikativ seiner Erwählung und dem Imperativ, ihr zu entsprechen, lebt. Dabei ist ihm bewußt, daß ihm das nur gelingen kann, wenn ihm der Gott dabei beisteht (Dtn 30,6),[171] der barmherzig und gütig, langmütig und von großer Treue und Wahrheit ist (Ex 34,6b).[172]

Literatur: *A. Alt*, Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion, BWANT 48, Stuttgart 1929 = ders., KS zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953, S. 1–78; *K. Berge*, Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung der jahwistischen Vätertexte, BZAW 186, Berlin und New York 1990; *K. Bieberstein*, Josua – Jordan – Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6, OBO 143, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1995; *E. Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; ders., Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin und New York 1990; *S. Böhmer*, Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30–31, GThA 5, Göttingen 1976; *G. Braulik*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988; *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays on the History of the Religion of Israel, Cambridge/Mass. 1973; *K. Elliger*, Sinn und Ursprung der priesterschriftlichen Geschichtserzählung, ZThK 49, 1952, S. 121–143 = *ders.*, KS zum AT, hg. v. H. Gese und O. Kaiser, ThB 32, München 1966, S. 174–198; *I. Fischer*, Die Erzeltern Israels. Eine feministisch-theologische Studie, BZAW 222, Berlin und New York 1994; *Chr. Frevel*, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, BBB 94/1–2, Weinheim 1995; *W. Groß*, Hg., Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung", BBB 98, Weinheim 1955; *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des ATs, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 119–147; *J. Jeremias*, Die Reue Gottes, BThSt 31, Neukirchen-Vluyn 1997²; *N. Kilpp*, Niederreißen und aufbauen. Das Verhältnis von Heilsverheißung und Unheilsverkündigung bei Jeremia und im Jeremia-

---

[171] Vgl. dazu auch G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, ZKTh 79, 1982, S. 127–160 = ders., Studien, SBAB 2, 1988, S. 123–160 und unten, §6.6, S. 146–148.

[172] So bildet Ex 34,6b die Antwort auf die erste Litanei am Sabbat der Buße, vgl. die einschlägige Agende in: Service of the Heart. Weekly Sabbath and Festival Services and Prayers for Home and Synagoge, Union of Liberal and Progressive Synagogues, London 1967/5728, S. 277.

buch, BThSt 13, Neukirchen-Vluyn 1990; *D. Knapp*, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, GThA 4, Göttingen 1987; *M. Köckert*, Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben, FRLANT 142, Göttingen 1988; *F. Kohata*, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14, BZAW 166, Berlin und New York 1986; *R. G. Kratz*, Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55, FAT 1, Tübingen 1991; *Chr. Levin*, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologischen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985; ders., Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *N. Lohfink*, Hg., Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft, BEThL 68, Leuven 1985; ders., Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von *Th. Römer*, OBO 111, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1991; ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II, SBAB 12, Stuttgart 1991; *H. D. Neef*, Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea, BZAW 168, Berlin und New York 1987; *E. Nicholson*, The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen, Oxford 1998; *M. Nissinen*, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch. Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11, AOAT 231, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; *ders.*, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die atl. Forschung, in: M. Dietrich und O. Loretz, Hg., Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof, AOAT 232, Kevelaer und Neukirchen Vluyn 1993, S. 217–258; *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948 (ND Darmstadt 1960^2); *J. van Oorschot*, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 206, Berlin und New York 1993; *E. Otto*, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 2, 1996, S. 1–52; ders. Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62, 1997, S. 1–50; *L. Perlitt*, Bundestheologie im AT, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969; ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994; *Th. Pola*, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995; *G. von Rad*, Das Gottesvolk im Deuteronomium, BWANT 47, Stuttgart 1929 = ders., GSt. zum AT II, hg. v. R. Smend, ThB 48, München 1973, S. 9–108; *Th. Römer*, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Theologie, OBO 99, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1990; *H. H. Schmid*, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976; *L. Schmidt*, Beobachtungen zu der Plagenerzählung Exodus 7,14–11,10, SB 4, Leiden 1990; ders., Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin und New York 1993; *W. H. Schmidt* (in Zusammenarbeit mit *H. Delkurt* und *A. Graupner*), Die Zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993; *H. Seebaß*, Der Erzvater Israel, BZAW 98, Berlin 1966; *G. Seitz*, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart u. a. 1971; *R. Smend*, Die Bundesformel, ThSt(B) 68, Zürich 1963 = ders., Die Mitte des Alten Testaments, GSt 1, BevTh 99, München 1986, S. 11–39; *H. Spieckermann*, Juda und Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1988; *S. Tengström*, Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht, CB.OT 17, Uppsala 1981; *J. Van Seters*, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Westminster und Louisville/Kent. 1992; ders., The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Number, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994; *T. Veijola*, Hg., Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, SESJ 62, Göttingen 1996; *Th.Ch. Vriezen*, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament, AThANT 24,

Zürich 1953; *P. Weimar*, Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 3,17–14,31, ÄAT 9, Wiesbaden 1985; *M. Weippert*, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F. M. Fales, ed., Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis, OAC 17, Rom 1981, S. 71–115; *H. Wildberger*, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, AThANT 37, Zürich 1960; *E. Würthwein*, Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 227, Berlin und New York 1994.

§ 3 Vom Namen und der Herkunft Jahwes

Lehrsatz 1: So wie der Name einen Menschen in dem sich in seinem Handeln kundgebenden Wesen vertritt, repräsentiert der Name Jahwes sein Offenbarsein in seinem Wirken an Israel und in der Welt. Nach priesterschriftlicher und elohistischer Auffassung wurde er erst Mose bei seiner Berufung offenbart (Ex 6,2; 3,15). Daher ist in beiden Textschichten des Pentateuchs bis dahin nur von *Elohîm*, von Gott die Rede. Den Patriarchen stellt er sich in der Priesterschrift unter Anknüpfung an eine aramäische Gottesbezeichnung als El Schaddaj vor. Nach der Darstellung der jahwistischen Urgeschichte war der Gottesname Jahwe schon den Urvätern bekannt. Beide Konzeptionen bringen auf ihre Weise zum Ausdruck, daß der Gott Israels der wahre Gott ist.

Lehrsatz 2: Um den Mißbrauch des Gottesnamens zu verhindern, wurde er in der Perserzeit zunehmend umschrieben, bis sein Gebrauch schließlich allein dem Hohenpriester am Großen Versöhnungstag vorbehalten blieb. Dank frommer Konvention in den Schriften als *Herr* gelesen, geriet er schließlich in Vergessenheit, so daß das Tetragramm JHWH von den Christen irrtümlich als Jehova gedeutet wurde.

Lehrsatz 3: Der Gottesname ist in der Kurzform Jahu und in der Langform JHWH überliefert. Die Aussprache der Langform als Jahwe ist durch Kirchenväter des 3. bis 5. Jh.s n. Chr. bezeugt. Der Name ist wahrscheinlich als ein nach Art altnordarabischer Götternamen gebildeter Verbalname zu deuten und von der Wurzel הוה/היה abzuleiten. Gewiß ist die in Ex 3,14 vorausgesetzte Ableitung von dieser Wurzel in der Bedeutung *sein/werden/wirken* nicht auszuschließen. Aber andererseits besitzen die sich unter Berücksichtigung der nordarabischen Semantik ergebenden Möglichkeiten, den Namen mit *er fällt* (transitiv), *er weht* oder *er läßt wehen* zu übersetzen, den Vorzug, weil sie dem vermutlich ursprünglichen Wesen Jahwes als dem auf dem Sinai wohnenden und im Gewitter erscheinenden Gott entsprechen.

1. *Der Name Jahwes, des Gottes Israels.* Mit den Namen der Götter hat es eine eigene Bewandtnis: Da ihre Gestalten in der Regel in graue Vorzeit zurückreichen, sie selbst aber nicht selten im Laufe der Zeit manche Umdeutungen und Änderungen ihres ursprünglichen Wesens und Wirkens erfahren haben, hat sich die Erinnerung an die eigentliche Bedeutung ihrer Namen häufig verloren. Selbst später Gelehrsamkeit ist es nicht immer beschieden, sie eindeutig zu ermitteln. Als positives und negatives Beispiel seien die Namen des Blitze schleudernden Himmels- und Wettergottes Zeus, des höchsten Gottes des griechischen Pantheons, und des Bogenschützen und Leierspielers Apollon, des Herrn der Heilkunst, der Musik und des delphischen Orakels, genannt. Für den Namen des Zeus sind Etymologie und Bedeutung zweifelsfrei ermittelt: Es handelt sich bei ihm um eine Ableitung von der altindogermanischen Verbalwurzel *di* mit der Bedeutung *leuchten, strahlen.* Sie begegnet uns auch im Namen des höchsten Gottes des römischen Pantheons Jupiter oder Diespiter und dem lateinischen Wort für den Tag *dies*: Als der Aufleuchtende war Zeus der Gott des heiteren Tageshimmels, aber auch des höchsten, strahlenden Sternenhimmels und des Blitzes.[1] Auf den Gott Apollon sind im Laufe der Zeit so unterschiedliche Züge eingegangen, daß der Rückgriff auf die vorhomerische Namensform Apellon, die ihn mit den Jahresversammlungen der Stammes- und Geschlechterverbände (ἀπέλλαι) verbindet, über sein weiteres Wesen wenig aussagt. Das verhindert jedoch nicht, daß uns im frühgriechischen Epos ein klares Bild seines Wesens und Wirkens begegnet.[2]

Ähnlich wie mit Apollon verhält es sich auch mit Jahwe: Alle Nachforschungen über die ursprüngliche Bedeutung seines Namens und seine Herkunft führen am Ende nicht über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten hinaus. Trotzdem läßt das Alte Testament keinen Zweifel daran zu, wer er für Israel gewesen ist. Er tritt uns in ihm als der Gott entgegen, der Himmel und Erde samt allen Kreaturen geschaffen, sich aber Israel als sein Volk erwählt hat, um seinen Namen durch sein Handeln an ihm vor den Völkern zu verherrlichen. Als der gerechte Gott hat er schließlich auch die Herrschaft über die Unterwelt angetreten, um einst die Lebenden und die Toten zu richten.[3] Auch wenn Israel seinen Namen seit der Perserzeit für so heilig hielt, daß seine Aussprache schließlich in Vergessenheit geriet,[4] hat das weder Juden

---

[1] Vgl. dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, RM 15, Stuttgart u. a. 1977, S. 200; E. Simon, Die Götter Griechenlands, München 1969, S. 14 und S. 30 Abb.18, vgl. dies., Die Götter der Römer, München 1990, S. 107 bzw. H. J. Rose, Griechische Mythologie, übertr. v. E. Berve-Glauning, München 1961[2] (ND), S. 42 f. oder D. Wasmuth, KP 5, Sp. 1516 f.

[2] Vgl. W. Burkert, a. a. O., S. 226–232; ferner H. J. Rose, a. a. O., S. 129–131 und F. Graf, DNP I, 1996, Sp. 863–868.

[3] Vgl. GAT I, §8–10, S. 113–156.

[4] Das Hebräische wurde primär in einer Konsonantenschrift überliefert, in der lediglich einzelne Vokale durch bestimmte Konsonanten angedeutet wurden. Erst im

noch Christen bis heute daran gehindert, an ihn als Gott den Herrn zu glauben, ihm zu dienen, ihn in allen Nöten anzurufen, ihm zu danken und ihn anzubeten. Wo er als der eine und einzige Gott geglaubt wird, ist seine Identität damit zureichend gesichert.

Anders verhält es sich in polytheistischen Zeiten: In ihnen ist der Verkehr mit einem Gott ohne die Kenntnis seines Namens ein riskantes Unternehmen, das allenfalls in der Form der summarischen Verehrung des unbekannten Gottes sinnvoll erscheinen mag, mit dem man es unwissentlich zu tun bekommen kann.[5] Angesichts der Vielzahl göttlicher Wesen kann man nur dann damit rechnen, daß ein Gott die ihm dargebrachten Gebete, Gelübde und Opfer annimmt, wenn er mit seinem richtigen Namen angerufen wird.

Von dieser Voraussetzung geht auch die elohistische Erzählung von der Berufung Moses in Ex 3,9–15* aus:[6] Nachdem ihm Gott den Auftrag erteilt hatte, zum Pharao zu gehen, um die Israeliten aus Ägypten herauszuführen, stellte ihm Mose in V. 13 die Frage:

> *Wenn ich zu den Israeliten komme und zu ihnen sage: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt! und sie zu mir sagen: Wie heißt er? Was soll ich zu ihnen sagen?*

Im Gegensatz zum Jahwisten verwendet der Elohist bis zur Offenbarung des Jahwenamens in Ex 3,(14)15 an Mose die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים, (*Elohîm*), Gott.[7] Er stimmt darin mit der Darstellung der Priesterschrift überein:[8] In ihr ist von der Schöpfung der Welt in Gen 1,1 bis zur Berufung Moses durchgehend von *Elohîm* die Rede. Auch nach ihr stellt sich Jahwe erst Mose in Ex 6,2 mit seinem Namen vor. Ihrer Systematisierungstendenz gemäß läßt sie Gott mit den Erzvätern als אֵל שַׁדַּי (*El Schaddaj*) verkehren.[9] Die einzige Ausnahme bildet die Nennung des Gottesnamens Jahwe in der Einleitung zu dem priesterlichen Bericht vom Bundesschluß mit Abraham in Gen 17,1a.[10]

---

frühen Mittelalter sind die biblischen Texte mittels einer spezifischen Punktation vokalisiert worden; vgl. dazu E. Würthwein, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart 1988[5], S. 25–30 und weiterhin z. B. J. Körner, Hebräische Studiengrammatik, Leipzig 1986, S. 18–35 bzw. R. Bartelmus, Einführung in das Biblische Hebräisch, Zürich 1994, S. 26–35; zur Geschichte der Schrift auch J. Friedrich, Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen, Verständige Wissenschaft 51, Berlin. Göttingen. Heidelberg 1954, bzw. J. Naveh, Early History of the Alphabet, Jerusalem und Leiden 1982.

[5] Zur Vorstellung vom ἄγνωστος θεός, dem unbekannten Gott und den inschriftlichen Belegen vgl. W. Fauth, KP 1, Sp. 134–135.

[6] Vgl. dazu auch unten, §4.1, S. 87–91.

[7] Zur Form und Bedeutung vgl. unten, §4.5, S. 97.

[8] Vgl. dazu auch GAT I, S. 174 und unten, S. 97.

[9] Vgl. Gen 17,1; 35,11 und 48,3. Zu dieser Gottesbezeichnung und ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. auch E. A. Knauf, SHADDAY, DDD, Sp. 1416–1423.

[10] Es ist nicht auszuschließen, daß hier ein ursprüngliches Elohim vom Endredaktor durch den Gottesnamen ersetzt worden ist.

Bei den Lesern bzw. Hörern sollen keine Zweifel daran aufkommen, daß es der Gott Israels war, der dem Erzvater die für die weitere Geschichte des Gottesvolkes entscheidenden Zusagen gegeben hat. Unbeschadet der Tatsache, daß sich Gott dem Erzvater als El Schadday zu erkennen gibt, führt er ihn vorher ausdrücklich als Jahwe ein:

Da erschien Jahwe dem Abram[11] *und sagte zu ihm: Ich bin El Schaddaj. Wandle vor mir und sei vollkommen.*

Die Selbstvorstellung Jahwes gegenüber den Patriarchen als El Schaddaj ist vom Priester wohl überlegt. In den aus dem 8./7. Jh. v. Chr. stammenden aramäischen Bileam-Inschriften vom ostjordanischen *Tell Dēr 'Allā* werden in der Komposition I,6 Schaddaj-Götter erwähnt.[12] Die Annahme liegt nahe, daß zwischen ihnen und dem biblischen El Schaddaj eine Beziehung besteht, so daß sich sich hinter ihm ein aramäischer Gott verbirgt. Sie dürfte dadurch ihre Bestätigung finden, daß sich auch der biblische Bileam in Num 24,16 darauf beruft, daß er die Worte Els hört, Erkenntnis des Höchsten und Offenbarung (Schauung) El Schaddajs besitzt.[13] Es entspricht dem, daß der Dichter den als Aramäer vorgestellten Dulder Hiob häufiger von Schaddaj als von Gott reden läßt.[14] Daher liegt der Schluß nahe, daß der Priester mit der Wahl dieses Gottesnamens auf die aramäische Herkunft der Patriarchen hinweisen wollte.[15] Sollte er die ursprüngliche (alsbald zu erörternde) Bedeutung des Gottesnamens El Schaddaj als *Gott des Berges* gekannt haben, dürfte er in ihm einen angemessenen Decknamen für Jahwe als den Gott

---

[11] Zu dem Wechsel zwischen der Kurz- und der Langform des Namens vgl. oben, §2.3, S. 41.

[12] שדין; vgl. TUAT II/1, 1986, S. 141. Unter ihnen ist dem Kontext gemäß eine bestimmte Gruppe, aber nicht die Gesamtheit der Götter des Pantheons zu verstehen; vgl. H. und M. Weippert, Die „Bileam"-Inschrift von *Tell Dēr 'Allā*, ZDPV 98, 1982, S. 88–92 = M. Weippert, FAT 18, 1997, S. 131–161 und zum Problem des nationalen Hintergrunds der Inschrift ders., Der „Bileam"-Text von *Tell Dēr 'Allā* und das AT, FAT 18, S. 163–194 bzw. knapp E. A. Knauf, DDD, Sp. 1417.

[13] Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 386 hält diesen Vers für die älteste Bezeugung der Gottesbezeichnung Schaddaj und weist sie einer von J^R benutzten Quelle zu. H. Seebaß, Zur literarischen Gestalt der Bileamperikope, ZAW 107, 1995, S. 409–419, führt den Nachweis, daß die Grunderzählung vom Elohisten stammt und der Jahwist nur ergänzend zu Wort kommt.

[14] Vgl. z. B. Hiob 4,15; 6,4; 8,3; 11,7; 21,15; 31,35; 37,23; zur Heimat Hiobs vgl. 1,1 mit Gen 10,32 und dazu O. Eißfeldt, Das AT im Lichte der safatenischen Inschriften, ZDMG 104, 1954, S. 88–114, hier S. 98 f. = ders., KS III, Tübingen 1966, S. 289–317, hier S. 299, aber auch V. Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, S. 14–17, der m. E. nicht zwingend zwischen dem aramäischen Hiob der Novelle und dem edomitischen der Dialogdichtung unterscheiden möchte.

[15] Vgl. Gen 11,31 f.* mit 27,46–28,9; ferner 24,3 f.

gesehen haben, der sich Mose in seiner Herrlichkeit auf dem Sinai offenbarte (Ex 24.15 ff.*).[16]

Die Bedeutung des Namens *El Schaddaj* war jedoch schon den griechischen Übersetzern der Bibel unbekannt. Sie haben die Langform El Schaddaj in Gen 17,1 mit *dein Gott* wiedergegeben. Die Kurzform Schaddaj haben sie dagegen ganz unterschiedlich übersetzt, z. B. in Ps 68,15 mit *der Himmlische*, in Ps 91,1 mit *der Gott des Himmels*, in Hiob 6,4 u. ö. mit *der Herr* und ebenfalls nur im Hiobbuch mit *der Allherrscher* (Pantokrator) (vgl. z. B. Hiob 5,17[17]).[18] Von dieser Übersetzung ging Martin Luther bei seiner Wiedergabe der Gottesbezeichnung mit *der Allmächtige* aus. Das Targum hat den Namen dagegen unverändert gelassen. Gegenwärtig wird er in der Regel im Anschluß an eine von *William F. Albright*[19] begründete und *Frank M. Cross* verbesserte Hypothese gedeutet.[20] Nach ihr wäre das hebräische *Schaddaj* mit ugaritischem *ṯdy* und akkadischem *šadû* zu verbinden. Weiterhin hätte man sich an das Epitheton des Gottes Amurru als *bēlu šadī/ē*, *Herr des Berges*, zu erinnern. Mithin würde es sich bei El Schaddaj um den Nachfahren eines alten westsemitischen Berg- und Wettergottes handeln.[21]

Wenn der Priester und der Elohist Jahwe seinen Namen Mose erst bei der Ankündigung der Herausführung Israels aus Ägypten offenbaren lassen, unterstreichen sie damit die grundlegende Bedeutung dieses Ereignisses für das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel. Durch sie hat er es als sein Volk angenommen (Ex 6,6 f. und 29,45 f.). Dagegen gebraucht das ursprünglich in Gen 12,1 beginnende Jahwistische Geschichtswerk den Gottesnamen von Anfang an mit größter Selbstverständlichkeit, weil der Gott, der Abraham aus der Fremde berief, kein anderer als der Gott Israels war. In der nachdtr Jahwistischen Urgeschichte, die in der ihr vom Endredaktor des Pentateuchs gegebenen Bearbeitung vorliegt, wird schon der Schöpfergott ausdrücklich mit Jahwe identifiziert (Gen 2,4b) und demgemäß der Beginn des Jahwedienstes bereits den Söhnen Adams Kain und Abel (Gen 4,3 ff.) bzw. Seth (Gen 4,26) zugeschrieben.[22] Als der Himmelsgott ist Jahwe nun seit der Schöpfung der Herr der ganzen Welt, der nach der Vätergeschichte trotzdem allein Abraham

[16] Vgl. dazu auch oben, §2.3, S. 41, und unten, §8.5, S. 192 f.

[17] Insgesamt fünfzehn Mal.

[18] F. Stier, Das Buch Hiob. Hebräisch und Deutsch, München 1954, übersetzt Schaddaj ansprechend mit *Allwalt*, vgl. z. B. S. 33 (Hiob 6,4).

[19] F. W. Albright, The Names Shaddai and Abram, JBL 54, 1935, S. 180–187.

[20] F. M. Cross, Canaanite Myth, 1973, S. 52–55; vgl. aber auch E. A. Knauf, DDD, Sp. 1416, der den Namen unter Verweis auf das theophore Element in thamudischen Eigennamen als *'lšdy* als *Gott der Wildnis* deutet und ihn mit dem ikonographischen Motiv des Herrn der Tiere verbindet.

[21] Vgl. dazu auch M. Weippert, ThWAT II, Sp. 873–881; T. N. D. Mettinger, Search, 1987, S. 69–72 und E. A. Knauf, DDD, Sp. 1416–1423.

[22] Vgl. dazu künftig M. Witte, Die biblische Urgeschichte, BZAW 1998 und zu Gen 4,25 f. auch Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 99.

berufen hat, um sich aus ihm sein Volk der Menschheit zum Segen zu erschaffen (Gen 12,1–3).[23]

2. *Der Name als Inbegriff seines Trägers*. Der Name repräsentiert bei den Alten seinen Träger aufgrund seines Wirkens und seines Schicksals.[24] Wer in seinem Leben Erfolg erlangt und ehrbar gelebt hatte, besaß einen großen und angesehenen Namen. Wer schandbar handelte, schändete damit auch seinen Namen. Daher galt ein guter Name mehr als großer Reichtum (Spr 22,1) und war gefälliger als wohlriechendes Öl (Koh 7,1; vgl. aber auch Hld 1,3). Man erlangte ihn durch erfolgreiches Wirtschaften und häuslichen Frieden (Sir 40,19), vor allem aber durch Gerechtigkeit und Frömmigkeit als den Bedingungen eines gelingenden Lebens (Spr 10,7). Dabei gereichten wohlgeratene Söhne und Enkel ihren Eltern und ehrbare Väter ihren Kindern zur Ehre (Spr 17,6). Entsprechend waren die Söhne eines gottlosen Narren gleichsam namenlos (Hiob 30,8 ff.). Stirbt der Mensch, so versinkt er nach der klassischen alttestamentlichen Anschauung in bewußtloser Selbstvergessenheit in der Unterwelt und wird auch auf Erden vergessen (Koh 9,5).[25] Anders verhält es sich, wenn jemand zahlreiche Nachkommen besitzt (Sir 41,19) oder ein frommes und gerechtes Leben geführt hat. Dann lebt er in seinen Kindern und Kindeskindern (Hiob 18,17–19)[26] und in seinem guten Namen fort.[27]

Analoges gilt selbstverständlich für den Namen Jahwes.[28] Denn der Gott, der in der Welt nur in seinem Wirken erkannt werden kann, ist in besonderer Weise auf einen *großen Namen* angewiesen (Jer 10,6; Ez 36,23).[29] Er gewinnt ihn durch seine großen Taten, durch die er sich Göttern und Menschen in seiner überlegenen Macht offenbart. Da er sein Offenbarsein in der Welt zumal an das Geschick Israels gebunden hat, steht in Ehre und Schande, Glück und Unglück dieses Volkes und jedes einzelnen seiner Glieder Jahwes eigener Name auf dem Spiel. Daher verlangt er, daß sich sein Volk in seinem Verhalten als seiner würdig erweist und seinen heiligen Namen nicht dadurch entweiht, daß es seine Sabbate bricht, seine Gebote übertritt und gleichzeitig

---

23 Vgl. dazu oben, §2.2, S. 36.

24 Vgl. dazu auch O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 2.

25 Vgl. dazu L. Wächter, Der Tod im AT, Berlin 1967, S. 181–193.

26 Daher sollte die Witwe eines kinderlos Gestorbenen eine Leviratsehe mit seinem Bruder eingehen und der erste daraus hervorgehende Sohn als Kind des Verstorbenen gelten, *damit sein Name nicht in Israel ausgelöscht werde* (Dtn 25,5 f.). Vgl. dazu auch F. V. Reiterer, ThWAT VIII, Sp. 142.

27 Vgl. z. B. Spr 10,7; Sir 6,1; 41,11 H; 41,13 G; 41,13 H; 44,8.14; ferner 2. Sam 18,18; Jes 56,5, dazu auch A. R. Johnson, The One and the Many, 1942 (1961^2), S. 3 f.

28 Vgl. dazu O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 59 ff. und A. R. Johnson, a. a. O., S. 17–19.

29 Zum nachdtr. Charakter von Jer 10,1–16 vgl. W. Thiel, Die dtr Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1971, S. 43 Anm. 45 und zur Analyse W. Rudolph, HAT I/12, 1968^4, S. 71–75; zu Ez 34 vgl. Chr. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137, Göttingen 1985, S. 218–222.

ihm und den Götzen opfert.[30] Da die Ehre seines Namens in Israels Geschick auf dem Spiel steht, wird er angerufen, zu seinen Verheißungen zu stehen und durch die Erhörung der an ihn gerichteten Bitten den Ruhm seines Namens in der Welt zu mehren. Denn er selbst führt und leitet Israel um seines Namens willen und vergibt ihm daher im Unglück seine Schuld. So ruft David nach der ihm erteilten Verheißung einer ewigen Dynastie in 2. Sam 7,25 f. Jahwe an, er möge ihr für immer Gültigkeit verleihen, so daß sein Name für immer groß sein und man sagen werde: *Jahwe Zebaoth ist der Gott Israels*![31] Entsprechend konnte ihn der Einzelne in der Bittklage anrufen, ihm um seines Namens willen[32] die Sündenschuld zu vergeben (Ps 25,11). Andererseits konnte der Beter im Vertrauenslied bekennen, daß Jahwe ihn um seines Namens willen auf rechter Bahn führt (Ps 23,3). Schließlich konnte der Name Jahwes ihn selbst vertreten.[33] So ruft ihn ein anderer Beter an, er möge ihm mit seinem Namen helfen. Dann gelobt er Jahwe, ihm im Fall seiner Rettung ein freiwilliges Opfer darzubringen und seinem Namen zu danken (Ps 54,3.8).[34] Ähnlich bekennen die Beter in einer nachexilischen, lehrhaften Volksklage vertrauensvoll (Ps 44,6), daß sie ihre Feinde durch seinen Namen und d. h. mit seinem Beistand vernichten.[35] Die Dankliturgie des 66. Psalms setzt in den V. 1b-4 mit der Aufforderung an die ganze Welt ein, Jahwes Namen aufgrund seiner Taten die Ehre zu geben und zu lobsingen:

1b *Jauchzt Gott*[36]*, alle Lande,*
2 *„gebt" Ehre seinem Namen,*
„singt ihm" seinen Lobgesang.[37]

---

[30] Vgl. Ez 20,13.21.30 und zumal V. 39, zum literarischen Befund und theologischen Standort des Kapitels K.-F. Pohlmann, Ezechielstudien, BZAW 202, Berlin und New York 1992, S. 46–77; zur Heiligkeit Jahwes vgl. unten, §5.2, S. 106–109.

[31] Zum literarischen Befund von 2. Sam 7 und dem spätdtr Ursprung der zitierten Verse vgl. T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach dtr Darstellung, ASSF. B 193, Helsinki 1975, S. 68–79.

[32] D. h.: um seines Ansehens unter den Menschen willen.

[33] Vgl. dazu unten, §8.6, S. 198–203.

[34] Die These, daß der Name in dieser Verwendung hypostatischen Charakter besitzt, wie sie z. B. von O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 44–52 vertreten wird, scheint mir den Sachverhalt nicht eigentlich zu treffen. Der Name besitzt einen an seinen Träger gebundenen dynamischen Charakter, den man mit A. R. Johnson, The One and the Many, 1961², S. 17–19 eher als eine Ausweitung (*extension*) der Persönlichkeit bezeichnen kann.

[35] Zu Alter und Gattung des Psalms vgl. E.S. Gerstenberger, Psalms I, FOTL XIV, 1988, S. 182–186.

[36] Das Lied ist innerhalb des sog. elohistischen Psalters Ps 42–83 überliefert, in dem der Gottesname fast durchgehend durch *Elohîm* ersetzt ist.

[37] Zu den Konjekturen vgl. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchen-Vluyn 1963, S. 175, und zu den Gattungselementen, ebd., S. 174–199 und S. 228–231.

3 *Sagt zu Gott:*
Wie furchtbar sind deine Taten!
Ob der Fülle deiner Stärke
sollen vor dir kauern[38] *deine Feinde.*
4 *Alle Lande*
sollen dir huldigen und dir singen,
sollen singen deinem Namen.

Dann wird die Gemeinde aufgefordert, die großen Taten Gottes zu schauen, die anschließend im berichtenden Lob aufgezählt werden und von der wunderbaren Trockenlegung des Meeres auf der Flucht vor den verfolgenden Ägyptern bis zu der mit einem Ordalverfahren verglichenen Rettung aus der Not des Exils reichen (V. 5–12), worauf ein einzelner Beter vor Gott tritt, um seine Gelübde mit Brandopfern zu bezahlen und von der Erhörung seiner Bittklage zu berichten (V. 13–20).

Aber Jahwe führt bei seinem Handeln auch seinerseits die Ehre seines Namens ins Spiel. So erklärt er in Jes 43,25, daß er die Sünden des unter seinem Exilsgeschick leidenden Volkes Israel um seinetwillen zu tilgen gedenke. In Jes 48,9 aber versichert er, daß er seinen Zorn über Israel um seines Namens willen zurückhalte, und schließlich in V. 11, daß er um seiner selbst willen seinen verborgenen Heilsratschluß ausführen werde, um seinen Namen nicht länger schmähen zu lassen (vgl. auch Ez 36,22 f.).[39] Der Name Jahwes steht so für ihn selbst. Seine Taten an Israel und um Israels willen bestimmen die Größe seines Namens und damit seine Ehre bei den Völkern.

3. *Die Ehrfurcht vor dem Gottesnamen und seine Umschreibungen.* Philologischen Namensdeutungen waren den Hebräern fremd. Wohl aber liebten sie es, Namen mittels Anklängen oder Paronomasien spielerisch zu deuten und so einen Charakterzug oder eine Begebenheit im Leben seines Trägers hervorzuheben. So wird z. B. der Name des Erzvaters Abraham in Gen 17,5 damit erklärt, daß Gott ihn zu einem Vater vieler Völker bestimmt habe. Nach heutiger Einsicht geht der Name dagegen auf die ursprüngliche Form *Abiram*, *(Mein) Vater ist erhaben*, zurück.[40] In ähnlicher Weise wird der aus einem *Jaqubel* (*El beschützt)* entstandene Namen Jakobs[41] in Gen 25,26 damit erklärt, daß er die Ferse (עָקֵב/*ᶜAqeb*) seines Bruders Esau festgehalten habe. Aus

[38] Zur kontextuellen Bedeutung von כָּחַשׁ vgl. M. E. Tate, Psalms 51–100, WBC 20, 1990, S. 145 Anm. 3a.

[39] Vgl. C. Westermann, ATD 19, 1981[4] (1986[5]), S. 157–161 und dazu J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, Berlin und New York 1993, S. 295 und S. 300–306.

[40] Vgl. M. Noth, Israelitische Personennamen, BWANT III/10, Stuttgart 1928 (ND Hildesheim 1966), S. 145 Nr. 35 mit Anm. 1.

[41] Vgl. G. Schmitt, BHH, Sp. 797 und die KBL[3], S. 403 s. v. angeführten westsemitischen Parallelen.

dem ägyptischen Namen Moses, der nichts anderes als *Kind* bedeutet,[42] wurde die rührende Erzählung von seiner Aussetzung im Nil und seiner Entdeckung durch die Tochter Pharaos in Ex 2,1–10 herausgesponnen.[43] Sie soll den Knaben nach V. 11 deshalb Mose genannt haben, weil sie ihn aus dem Wasser gezogen hätte. Der Name wird mithin mittels des ihm klangverwandten hebräischen Verbs *ziehen* (מָשָׁה) erklärt. Um mit einem weniger prominenten Beispiel zu schließen: Nachdem sich der Maoniter Nabal bei David außerordentlich unbeliebt gemacht hatte, läßt der Erzähler seine Frau Abigail in 1. Sam 25,25 zu David sagen: *Denn wie sein Name so ist er: Nabal* (Tor) *heißt er und Torheit* (נְבָלָה/Nebala) *steckt in ihm.* Vermutlich bedeutete der Namen dagegen eigentlich *edel.*[44] So macht die Erzählung von der Homonymie, dem Gleichklang, der semantisch voneinander zu unterscheidenden Worte *Tor* und *Edler* zum Nachteil ihres Antihelden Gebrauch.

Dem Gesagten gemäß werden wir auch in der paronomastischen Deutung des Jahwenamens in Ex 3,14 mit אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (*Ich werde sein, der ich sein werde*) eher eine Aussage über das Wesen Jahwes als eine philologisch stichhaltige Erklärung erwarten. Die Frage, wie er in seinem Kontext zu deuten ist, werden wir daher erst im Zusammenhang des folgenden Paragraphen behandeln.[45] Zunächst nehmen wir die erstaunliche Tatsache zur Kenntnis, daß die Aussprache des Tetragramms[46] יהוה/JHWH im Judentum und in der Folge auch im Christentum im Laufe der Zeit vollständig in Vergessenheit geriet und erst im 19. Jh. wiederentdeckt wurde. Im Hintergrund dieses Befundes steht die dem Judentum eigentümliche Ehrfurcht vor seinem Gott und das ihr gemäße Streben, jeglichen Mißbrauch seines heiligen Namens auszuschließen (Ex 20,7).[47]

Schon in der Spätzeit des zweiten Tempels war die Anrufung des Herrn mit seinem eigentlichen Namen ausschließlich dem Hohenpriester und dies allein am Großen Versöhnungstag, dem *Jom Kippur* (יוֹם הַכִּפֻּרִים), gestattet (b. Yoma III/VIII; vgl. Lev 16,15 ff.). Dieser Verzicht auf die Aussprache des Gottesnamens geht jedenfalls bis in die Perserzeit zurück. Er schlägt sich in

---

[42] Vgl. J. W. Griffiths, The Egyptian Derivation of the Name of Moses, JNES 12, 1953, S. 225–231 bzw. D. B. Redford, Egypt, 1992, S. 417 f.

[43] Vgl. dazu W. H. Schmidt, Exodus, EdF 191, Darmstadt 1983, S. 32–37 bzw. ders., BK II/1, 1988, S. 49–65.

[44] Vgl. arab. *nabula, edel, großmütig, vornehm, erhaben sein,* und dazu KBL[3] S. 627 s. v. II.

[45] Vgl. zu ihr ausführlich unten, §4.6, S. 97–100.

[46] So nennt man die vier, den Gottesnamen bildenden Buchstaben im Anschluß an Philo, Vit.Mos. II,132.

[47] Zum ursprünglichen Bezug des dekalogischen Verbots auf Meineide und Flüche vgl. Lev 19,12 und Hos 4,2 und dazu *W. H. Schmidt* (in Zus.arb. mit *H. Delkurt* u. *A. Graupner*), Die Zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993, S. 80–83; als zumal gegen magische Praktiken gerichtet deutet es A. Phillips, Ancient Israel's Criminal Law, Oxford 1970, S. 53–60.

der elohistischen Textschicht des Tetrateuchs nieder, in der der Gottesname vor Ex 3,15 nicht erscheint, sondern in dem vorher und nachher statt dessen das Wort *Elohîm* begegnet.[48] Ähnlich verhält es sich im sogenannten Elohistischen Psalter Ps 42–83, in dem der Gottesname in der Regel ebenfalls durch *Elohîm* ersetzt worden ist.[49] Dieser Zurückhaltung gegenüber der Verwendung des heiligen Namens entsprach seit der mittleren Perserzeit die Tendenz, vom *Höchsten* (עֶלְיוֹן),[50] oder von *Gott, dem Höchsten* (אֵל עֶלְיוֹן)[51] zu reden. Vermutlich in Anknüpfung an die offizielle Bezeichnung Jahwes als des Gottes des Himmels in der persischen Hofsprache[52] und der sie aufnehmenden von *Jahu, dem Gott des Himmels*,[53] von *Jahu, dem Herrn des Himmels*,[54] fand diese Tendenz ihre Fortsetzung in einer ganzen Reihe anderer Gottesprädikationen. So konnte vom *Gott des Himmels* (אֱלָהּ שְׁמַיָּא),[55] vom *König des Himmels* (מֶלֶךְ שְׁמַיָּא),[56] vom *Herrn des Himmels* (מָרֵא שְׁמַיָּא),[57] oder am Ende überhaupt nur noch umschreibend vom *Himmel* gesprochen werden.[58] Eine Ausnahme bildete (und bildet bis heute) die Verwendung der Kurzform des Gottesnamens *Jah* oder *Jahu*. Sie begegnet 1.) im kultischen Huldigungsruf Halleluja[59] und 2.) als sogenanntes theophores, den Gottesnamen enthaltendes Namenselement in männlichen Vornamen wie z. B. Schemarja bzw. Schemarjahu (vgl. 2. Chr 11,19 mit 1. Chr 12,5).

Die fromme Scheu, den Gottesnamen zu gebrauchen, veranlaßte die Tradenten der Hebräischen Bibel, den Leser durch besondere Kennzeichnung des Tetragramms vor seiner unzulässigen Aussprache zu bewahren. In den Bibelhandschriften aus Qumran, für die dem Brauch der Zeit gemäß normalerweise die Quadratschrift verwendet wurde, ist das Tetragramm deshalb

---

48 Vgl. dazu z. B. O. Kaiser, Einleitung, 1984^5, S. 102 bzw. ders., Grundriß I, 1992, S. 70.

49 Vgl. dazu z. B. O. Kaiser, Einleitung^5, S. 352 bzw. F.-L. Hossfeld u. E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 15 oder sehr knapp O. Kaiser, Grundriß III, 1994, S. 24 f.

50 Vgl. z. B. Num 24.16; Dtn 32,8; Jes 14,14; Ps 9,3; 18,14, 47,3; 73,11 und 91,1.

51 Vgl. z. B. Gen 14,18–20; Ps 78,35 und dazu H. Niehr, Der höchste Gott, BZAW 190, 1990, bes. S. 61–68 und S. 223–226.

52 Vgl. dazu unten, §6, S. 138.

53 Vgl. mit H. Niehr, S. 45 Elephantine Papyri Cowley (EP) 27,15 und 30,27 f.

54 EP 30,15.

55 EP 30,2; 31,2.26 f.; Esr 1,2 (hebr.); 6,9 f.; 7,12.21.23; Dan 2,18 f.37.44; vgl. auch Esr 5,11 f.: *Gott des Himmels und der Erde.*

56 Dan 4,34.

57 Dan 5,23.

58 Dan 4,23. Vgl. auch A. H. J. Gunneweg, Esra, KAT, 1985, S. 43: *„Gott des Himmels" ist keine genuine israelitisch-jüdische Gottesbezeichnung, aber auch keine freie Erfindung des Chr*(onisten)*; der Titel begegnet häufig in den Elephantine-Papyri im Schriftverkehr mit Nichtjuden: Dieses Stilmittel betont zugleich die hervorragende Bedeutung von Israels Gott Jahwe. . .* Vgl. weiterhin auch R. Bartelmus, Art שָׁמַיִם, ThWAT VIII, Sp. 204–239, bes. Sp. 220.

59 Vgl. z. B. Ps 104–106; 111–117; 135; 146–150.

archaisierend in althebräischer Schrift geschrieben.[60] Gemäß dem Zeugnis der in ihren ältesten Teilen aus dem 3. Jh. v. Chr. stammenden griechischen Übersetzung der Bibel, der sogenannten Septuaginta (LXX), wurde das Tetragramm schon damals als *Herr* gelesen. Durch die ihr darin folgende lateinische Übersetzung des Hieronymus, die sogenannte Vulgata, ist dieser Brauch auch von den neuzeitlichen Bibelübersetzungen übernommen worden. Die als Masoreten bezeichneten frühmittelalterlichen Tradenten des Bibeltextes haben auf ihre Weise dafür gesorgt, daß der Gottesname nicht ausgesprochen würde: Sie deuteten durch die als Punktierung bezeichnete Vokalisation des Tetragramms an, daß es als *mein Herr* gelesen werden soll. Das konnte auf zweierlei Weise geschehen: Die eine, von den Masoreten aus der Familie Ben Ascher praktizierte bestand darin, das Tetragramm mit den Vokalen für das aramäische Wort *der Name* (שְׁמָא) zu versehen und den Leser so an das Ausspracheverbot zu erinnern. Die andere, für den Geübten einfachste und weiterhin geläufigste bestand darin, das Tetragramm mit den Vokalen des hebräischen Wortes *meine Herren* (אֲדֹנָי)[61] zu punktieren und damit auf die erwünschte Lesung hinzuweisen. So kam es zu dem Schriftbild יְהֹוָה. Es herrschte in den mittelalterlichen Handschriften und frühneuzeitlichen Bibeldrucken vor und führte bei christlichen Lesern zu dem Mißverständnis, der Gott Israels habe eigentlich Jehova geheißen.[62]

4. *Die ursprüngliche Form des Namens Jahwe*. Aus dem oben Gesagten geht bereits hervor, daß neben der Langform JHWH auch die beiden Kurzformen Jah und Jahu Verwendung fanden. Angesichts ihres Nebeneinanders ist wiederholt die Hypothese vertreten worden, daß die Kurzform ursprünglicher als die Langform sei.[63] Der Befund ist dieser Annahme freilich nicht günstig; denn schon in der ältesten inschriftlichen Bezeugung des Gottesnamens auf der Stele des Königs Mescha von Moab aus der Mitte des 9. Jh.s v. Chr. begegnet die Langform.[64] In den in das Ende des 9. oder die 1. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. datierten Votivinschriften aus Kuntillet Adschrud liegt die älteste innerisraelitische Bezeugung des Gottesnamens vor. In ihnen begegnet

---

[60] Vgl. z. B. 1QpHab XI,14 in: M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastry I: The Isaiah Manuscript and the Habbakuk Commentary, New Haven 1950, pl. LIX,1 oder 11QPs^a XXIII,4.9 und 12 in: J. A. Sanders, The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11, DJD IV, Oxford 1965, pl. II.

[61] Mit der nur dem Gottesnamen vorbehaltenen Dehnung des Patach zu einem Qamez.

[62] Vgl. den Choral von Bartholomäus Crasselius (1667–1724) *Dir, dir, Jehova, will ich singen*, EKG 237, jetzt als *Dir, dir, du Höchster, will ich singen*, EG 328, geführt. W.M. L. de Wette hat diese Namensform noch in seinem *Commentar über die Psalmen*, Heidelberg 1829^3 beibehalten.

[63] Vgl. dazu M. Rose, Jahwe, ThSt(B) 122, 1978, S. 22–30.

[64] KAI 181,18; vgl. TUAT I/6, 1985, S. 649.

er sowohl in seiner Kurz-[65] wie in seiner Langform.[66] In seiner nächstältesten epigraphischen Bezeugung in der Grabinschrift von Chirbet el-Qôm Nr. 3 aus der 2. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. erscheint er in seiner Langform.[67] Der Unterschied zwischen den beiden Formen ist sprachgeschichtlich erklärbar, braucht uns hier aber nicht zu beschäftigen.[68]

Wichtiger ist es, die ursprüngliche Aussprache des Tetragramms als Jahwe zu belegen.[69] Sie wird durch eine Reihe von Kirchenvätern aus der Zeit zwischen dem 3. bis zum 5. Jh. n. Chr. bezeugt. Nach *Clemens von Alexandrien* (Strom.V. 6.34,5) wurde es als *Iaoue* oder *Iaouai*, nach *Epiphanius von Salamis* (adv.haer. I,3.40,5) als *Iabe* und nach *Theodoret von Kyros* (quaest. in Ex. XV; haer.fat. 5,3) als *Iabe* oder *Iabei* ausgesprochen. In sämtlichen Fällen ist ganz offensichtlich ein יַהְוֶה/Jahwe gemeint. Die entsprechende Namensform hat sich unter dem Einfluß von *Heinrich Ewald* mit Recht im wissenschaftlichen Sprachgebrauch durchgesetzt und die auf der Verkennung der Bedeutung der masoretischen Punktation des Tetragramms beruhende Unform *Jehova* verdrängt.

5. *Die Bedeutung des Namens Jahwe.* Suchen wir die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Jahwenamens zu beantworten, so begeben wir uns auf ein hypothetisches Feld. Der Versuch macht aus sachlichen Gründen einige Überlegungen zur semitischen Bildung von Personen- und Götternamen unvermeidlich. Daher sind Grundkenntnisse semitischer Sprachen für das Verständnis des folgenden Abschnitts hilfreich, wenn auch nicht unerläßlich.[70] Wie wir sehen werden, läßt sich die Namensform als solche zwar im Rahmen der allgemeinsemitischen Namensbildung erklären, doch verfügt der Forscher am Ende über einen so breiten Spielraum bei ihrer konkreten Ableitung, daß er bei seiner Entscheidung auf zusätzliche religionsgeschichtliche Daten und Annahmen angewiesen ist. Das hypothetische Ergebnis gehört nur insoweit in die Theologie, als die Beantwortung der Frage nach der Herkunft und der ursprünglichen Eigenart eines Gottes einen Ansatzpunkt für das Verständnis seiner geschichtlichen Wandlungen bietet.

Die wissenschaftlichen Erklärungen des Gottesnamens Jahwe gehen von zwei unterschiedlichen Möglichkeiten der semitischen Namensbildung aus:[71] 1.) von *Nominalsätzen* des Typs nominales Subjekt + nominales Prädikat und

---

[65] AHT 8.022; AHE KAgr (9): 10,1.

[66] AHT 8.015; 8.016; 8.021 bzw. AHE KAgr (9): 6,2; 10,1 und 8,2 bzw. TUAT II/4, 1988, S. 562 ff.; vgl. die Zusammenstellungen bei H. Ringgren, ThWAT III, Sp. 536.

[67] AHT 25.003; AHE Kom (8): 3, S. 207 bzw. TUAT II/4, S. 557.

[68] Die Langform *יַהְוֶה könnte über **jahwaj* aus einem *yahwayu**, die Kurzform יָהוּ über ein *yahuwuy** aus einem *yahuwuyu** entstanden sein.

[69] Vgl. dazu ausführlich M. Rose, Jahwe, ThSt(B) 122,1978, S. 6–16.

[70] Leser, die sich durch die folgenden philologischen Argumentationen überfordert fühlen, mögen die Lektüre mitPunkt 6 auf S. 81 fortsetzen.

[71] Vgl. dazu M. Noth, Israelitische Personennamen, S. 11–41.

2.) von *Verbalsatznamen* des Typs verbales Prädikat + nominales Subjekt. Für beide Namensformen haben wir bereits Beispiele kennengelernt: Die erste steht hinter den Formen des Namens Abraham (Abiram), die zweite hinter der primären Langform des Namens Jakob (Jaqubel).[72] Bei beiden Namenstypen pflegt das Subjekt aus einem Gottesnamen oder einem ihn vertretenden Epitheton (einem Beinamen) als theophorem Element zu bestehen. Wie der Name Jakob zeigt, kann letzteres im Laufe der Zeit verloren gehen. Das müßte gegebenenfalls auch bei dem Namen Jahwe der Fall sein; denn es handelt sich bei ihm offensichtlich um eine von dem Verb הָוָה/הָיָה (*hawah/hajah*) gebildete Form. Besteht nun ein Gottesname allein aus einer Verbform, ist damit freilich noch nicht gesagt, daß es sich um den Rest eines Satznamens handelt. Es kann sich in diesem Fall nämlich auch um einen reinen Verbalnamen handeln. Den Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen bildet die Einsicht, daß es sich bei dem Namen Jahwe jedenfalls um eine von der Wurzel HWJ/HJH abgeleitete Verbform handelt.

Ad 1.): Wir sehen uns also zunächst nach amoritischen[73] (bzw. frühkanaanäischen),[74] von der Verbalwurzel HJH/HWH abgeleiteten Satznamen aus dem 2. Jh. v. Chr. um.[75] Es handelt sich bei ihnen allerdings um Personennamen. Daher ist ihr Beweiswert von vornherein eingeschränkt. Hinsichtlich der Bildung und Bedeutung des Jahwenamens erlauben sie allenfalls Analogieschlüsse. So sind uns z. N. im Amoritischen oder Frühkanaanäischen in akkadischer Keilschrift Personennamen wie *Ia-ḫ-ilum, Ia-wi-ilum* und *Ia-wi-Addu* überliefert.[76] Da der Konsonant *h* im Akkadischen in der Regel überhaupt nicht, gelegentlich aber mit dem gutturaler ausgesprochenen *ḫ*, der etwa unserem *ch* entsprechende weichere Rachenlaut *ḥ* aber stets als *ḫ* wiedergegeben wurde, dürfte sich hinter *Jahwi-GN*[77] ein dem hebräischen הָיָה *(sein, werden)* entsprechendes Verb und hinter *Jaḥwi-GN* ein dem hebräischen חָיָה *(leben)* korrespondierendes verbergen. Den Gottesnamen Jahwe hat man jedenfalls in all den genannten Namen nicht zu suchen. Der erste Name läßt sich grundsätzlich mit *GN-existiert/läßt existieren* und der zweite mit *GN-*

---

[72] Vgl. dazu oben, §3.2, S. 41.

[73] Als amoritisch bezeichnet man die weder mit dem Ugaritischen, Aramäischen oder Kanaanäischen identische, aber mit allen drei verwandte Sprache von Bewohnern Syriens im 2. Jh. v. Chr. Die Bezeichnung geht auf die seit dem 3. Jh. v. Chr. übliche sumerisch-akkadische Bezeichnung Syriens als des Westlandes (*amurru*) zurück.

[74] Vgl. W. von Soden, Jahwe „Er ist, Er erweist sich", WO 3/3, 1966, S. 177–187, hier S. 178 Anm. 1 = ders., Bibel, BZAW 162, 1985, S. 78–88, hier 79 Anm. 1.

[75] Vgl. dazu M. Weippert, Jahwe, RLA V, S. 246b–253a = ders., Jahwe, FAT 18, 1997, S. 35–44; D. N. Freedman u. P. O'Connor, ThWAT III, Sp. 533–545; K. van der Toorn, DDD, Sp. 1711–1730, aber auch W. von Soden, a. a. O.

[76] Vgl. zum Folgenden W. von Soden, a. a. O., S. 178 f. bzw. S. 79 f. und E. A. Knauf, Midian, ADPV 1988, S. 43 f.

[77] GN = Göttername.

lebt/gibt Leben übersetzen. Die doppelte Übersetzungsmöglichkeit erklärt sich jeweils daraus, daß es sich bei dem Verb sowohl um eine Form des Grund- wie des Kausativstammes handeln kann. Doch scheidet die Deutung als bloße Existenzaussage in beiden Fällen aus, weil sich ein so gebildeter Satzname nur als Bestreitung der Negation der Existenz eines Gottes verstehen ließe, was der religiösen Welt des 2. Jh.s v. Chr. widerspräche.

Es gibt im Altbabylonischen freilich auch mittels des Verbs *bašûm (sein/werden)* gebildete Personennamen wie z. B. Ibuschi-ilum. Bei dem hier genannten Beispiel dürfte es sich um einen Huldigungsnamen an den persönlichen Schutzgott mit der Bedeutung *Der Gott wirkt dauernd* handeln. So ließe sich auch der Name Jahwe als eine Ableitung von dem Verb HWJ/HJH als aus einem Jahwi-il (El wirkt dauernd) entstandene Kurzform verstehen. In diesem Fall müßte man annehmen, daß der Name sein theophores Element verloren hätte und allein die verbale Kurzform erhalten geblieben wäre. Aber diese Erklärung besitzt die fundamentale Schwierigkeit, daß sie statt von einem Gottes- von einem Personennamen ausgeht.

Ad 2.): Es ist daher verständlich, daß man aus dem Wunsch nach einer gradlinigeren Ableitung heraus auch auf die andere Möglichkeit zurückgegriffen hat, daß der Jahwename von vornherein nur aus einer Verbform bestand. Dabei kann man sich auf altnordarabische Gottesnamen berufen, die lediglich aus einer Verbform in der Präformativkonjugation bestehen. Als Beispiele seien hier die Namen der Götter *Ja'uq* (Er schützt) oder der unterschiedlich als *Jaguth/Jagut* oder *Jagusch* (Er hilft) belegte genannt.[78] Bei den Gottesnamen dieses Typs ist davon auszugehen, daß sie entweder im Verlauf der Zeit einen anderen Eigennamen des Gottes verdrängt oder von Anfang an nur aus einer Verbform bestanden haben.

Das hebräische Lexikon stellt für die Interpretation des Namens Jahwe die Verbalwurzel HWJ/HJH zur Verfügung. Von ihr sind im Biblischen Hebräisch ein HWH I mit der Bedeutung *fallen,* II *werden* und III *begehren* und vor allem HJH mit der Konnotation *werden, geschehen, sein*[79] belegt. Der Form nach kann es sich bei dem Gottesnamen sowohl um die 3.sing.masc. der Präformativkonjugation des Grundstamms[80] als auch des Kausativstamms[81] handeln. Sucht man den Ursprung der Jahwe-Verehrung aus alsbald zu nennenden Gründen primär im Südosten des palästinischen Kulturlandes, so kann man prinzipiell auf mögliche weitere Ableitungen aus dem Aramäischen verzichten, weil die Aramäer im Süden nicht über den Jabbok hinaus vorgedrungen sind.

---

[78] Vgl. dazu M. Höfner, Vorislamische Religionen, in H. Gese u. a., RM 10/2, 1970, S. 478 bzw. E. A. Knauf, Midian, ADPV 1988, S. 44 f.

[79] Vgl. dazu C. H. Ratschow, Werden, BZAW 70, 1941 und R. Bartelmus, HJH, ATSAT 17, 1982.

[80] Des Qal der klassischen hebräischen Grammatik.

[81] Des Hif'il der klassischen hebräischen Grammatik.

Dagegen liegt es bei dieser Lokalisierung nahe, sich zusätzlich im arabischen Lexikon umzusehen. Es stellt für die Wurzel HWJ/HJH die drei Bedeutungen 1.) *begehren*, 2.) *fallen* und 3.) *wehen* zur Verfügung. Im Arabischen fehlt der Wurzel ebenso die Bedeutung *werden/sein* wie im Hebräischen die Konnotation *wehen*. Man wird diesen chiastischen Befund zurückhaltend zu beurteilen und eher sprach- als religionsgeschichtlich zu erklären haben. Der Rückgriff auf die Bedeutung *begehren* erscheint angesichts der kaum vor dem späten 8. oder frühen 7. Jh. v. Chr. greifbaren Interpretation des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel als einer Liebesbeziehung für die Vorzeit ebenso verfrüht[82] wie der auf das hebräische Verb HJH *werden/sein* als zu abstrakt.[83] Dagegen würde bei einem Berg- und Wettergott der Name *Der es wehen läßt*[84] oder *Der fallen läßt/fällt*[85] als angemessen erscheinen. Im ersten Fall würde er als Gott des Sturmes, im zweiten als der des Blitzes gekennzeichnet.[86]

6. *Die Herkunft Jahwes*. Damit ist bereits gesagt, daß wir Jahwe von Hause aus für einen Berg- und Wettergott halten. Dafür sprechen zwei Befunde: Erstens weisen ihn die traditionell mit den Theophanieschilderungen verbundenen Phänomene als einen Wetter- und damit nordwestsemitischer Tradition gemäß als einen Berggott aus.[87] Unterstützend dafür lassen sich zweitens die Texte aufrufen, die ihn ausdrücklich mit einem Gottesberg im Südosten oder Süden des Kulturlandes verbinden oder aus diesen Himmelsrichtungen heraufziehen lassen. Die ältesten für seinen ursprünglichen Wohnsitz angeführten, aber nicht unbestrittenen Belege könnten in den Inschriften des Pharao Amenophis III. (1402–1364) in den nubischen Tempeln von Amara-West und Soleb vorliegen.[88] In ihnen ist im Rahmen geographischer Listen von dem *š3/sw*-Land *Jhw3* bzw. von *Jhw* im *Š3/su*-Land die Rede.[89] Von den im Kontext genannten Namen läßt sich jedenfalls noch *Sʿrr* mit dem edomitischen, östlich der ʿAraba-Ebene gelegenen Bergland Seʿîr identifizieren. Unterstellt man, daß es sich bei dem Namen *Jhw* sowohl um den Namen des Gottes wie

---

[82] Vgl. dazu oben, §2.6, S. 54–59.

[83] Daß Ex 3,14 mit der im Hebräischen herkömmlichen Verbalbedeutung spielt, besitzt kontextuelle Gründe und bildet kein zureichendes Gegenargument.

[84] Ableitung vom Grundstamm.

[85] Ableitung vom Kausativ.

[86] Vgl. auch K. van der Toorn, DDD, Sp. 1723, und zur negativ beschiedenen, aber in der Forschung vertretenen Annahme, Jahwe sei ursprünglich mit El gleichzusetzen, Sp. 1724 f.

[87] Vgl. dazu unten, S. 130–133.

[88] Vgl. dazu S. Herrmann, Der atl. Gottesname, EvTh 26, 1966, S. 281–293, hier S. 282–290 = ders., GSt, ThB 75, 1986, S. 76–87, hier S. 77–85 bzw. ders., Mose, EvTh 28, 1968, S. 301–328, hier S. 311 f. und S. 317 f. = ders., ThB 75, S. 47–75, hier S. 57 f. und S. 63.

[89] Bei der umschriftlichen *3* handelt es sich um die Wiedergabe eines ägyptischen Alef.

seines heiligen Berges handelt, könnten wir es in diesen Inschriften aus dem 14. Jh. v. Chr. mit den ältesten Belegen für den biblischen Gott Jahwe und für seine Verehrung im der Nähe des Berglandes von Seᶜîr zu tun haben.[90] Letzte Sicherheit ist in dieser Beziehung nicht zu erreichen,[91] wohl aber spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür.[92]

Immerhin würde die gegebenenfalls durch die Inschriften nahegelegte Möglichkeit, die Urheimat Jahwes im Bereich der zum Golf von ʿAqaba führenden ʿAraba zu suchen, durch Ri 5,4 f. bestätigt. Hier heißt es im Rahmen eines der älteren Dichtung nachträglich vorangestellten Theophaniehymnus:

Jahwe, bei deinem Aufbruch von Seᶜîr,
bei deinem Schreiten von Edoms Gefild
erbebte die Erde, „schwankte" der Himmel,
ja troffen die Wolken von Wasser.
Die Berge „erbebten" vor Jahwe her, ' '[93]
vor Jahwe, dem Gott Israels.

In diesen judäischen Einleitungsversen des alten Deboraliedes[94] wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß Jahwe im Gewitter vom Bergland Seᶜîr und damit von Edom heraufzieht. Seine Heimat wird also in Übereinstimmung mit den oben aus den ägyptischen Inschriften gewonnenen Daten im Südosten des palästinischen Kulturlandes zu suchen sein. Gegen die Annahme, daß sich in den in Midian spielenden Sagen in Ex 2,16 ff. und 3,1 ff. eine Erinnerung an den historischen Mose erhalten hat, kann man Bedenken tragen.[95] Immerhin läßt sich aus ihnen ähnlich wie aus Ex 18 entnehmen, daß die Erzähler wußten, daß die Midianiter ebenfalls Jahweverehrer gewesen sind.[96] Berücksichtigt man weiter, daß die Stadt Madjan, deren Name kaum

---

[90] Vgl. E. A. Knauf, Midian, ADPV, 1988, S. 46–48.

[91] Vgl. z. B. M. Weippert, „Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien, ZAW 84, 1972, S. 491 Anm. 144 = ders., Jahwe, FAT 18, 1997, S. 97 Anm. 140 und H. Donner, Geschichte des Volkes Israel I, ATD.E 4/1, Göttingen 1995², S. 116, der feststellt, daß *niemand weiß, ob Yhw3 eine Landschaft, ein Ort, ein Berg, ein Gott oder einfach eine menschliche Person ist.*

[92] K. van der Toorn, DDD, Sp. 1714: *a reasonable assumption.*

[93] Bei dem *Das ist der Sinai* oder *Der vom Sinai* handelt es sich mit den älteren Auslegern um eine Glosse.

[94] Vgl. zu ihm F. Stolz, Jahwes und Israels Kriege, AThANT 60, 1972, S. 105–113, bes. S. 110 (vgl. S. 105), wo er die schließliche Tradierung des Liedes aufgrund der V. 2–5 im Jerusalemer Kult lokalisiert, und zuletzt H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätatl. Zeit, OBO 132, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1994, S. 174–176.

[95] Zu ihrer literarischen Schichtung vgl. auch Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 359–361.

[96] Vgl. A. H. J. Gunneweg, Mose in Midian, ZThK 61, 1964, S. 1–9 = ders., Scriptura, 1983, S. 36–44. Selbst wenn man mit einer Rückprojektion der aus historischer

von dem der Midianiter zu trennen ist, südöstlich des Golfes von ʻAqaba liegt, so gewinnt die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß sich in Ri 5,4 f. die Erinnerung daran erhalten hat, daß Jahwes Heimat im Bereich östlich und westlich der ʻAraba zu suchen ist.[97]

Zu Jahwes Verehrern dürften auch die Keniter gehört haben: Einerseits wird ihrem *Heros eponymos* Kain (Num 24,21 f.; Ri 4,11), in Gen 4,15 ein Schutzzeichen Jahwes zugebilligt, und andererseits erscheint die Keniterin Jael in Ri 5,24 ff. als Verbündete der Israeliten. Darüber hinaus werden die im Negeb liegenden Städte der Keniter in 1. Sam 30,29 (vgl. 1. Sam 27,10) in einer Aufzählung südjudäischer Städte erwähnt.[98] Und schließlich soll nach Ri 1,16 und 4,11 f. Moses Schwiegervater ein Keniter gewesen sein.[99] Von diesen Beobachtungen her ist die Annahme vertretbar, daß Jahwe in der Vorzeit der Gott eines im Südosten der ʻAraba gelegenen Gottesberges gewesen ist.[100]

Eine andere Frage ist es, ob der biblische Gottesberg von den Erzählern noch dort gesucht worden ist. Die Dornbuscherzählung in Ex 3,1–18* wird man dafür kaum noch in Anspruch nehmen können; denn bei ihr scheint es sich um eine vom Jahwisten gebildete Ätiologie für die Heiligkeit des Sinai zu handeln.[101] Angesichts der eindeutigen Lokalisierung des Sinai auf der

---

Zeit bekannten Jahweverehrung der Midianiter in die Vorzeit rechnen wollte, änderte sich an der Schlußfolgerung wenig.

[97] Vgl. L. E. Axelsson, Lord, CB.OT 25, 1987, S. 65. – Auf Dtn 1,2 wird man in diesem Zusammenhang mit L. Perlitt, Deuteronomium, BK V/1/1, 1990, S. 14 der erzählerischen Funktion des Verses gemäß gegen H. Gese, in: F. Maass, Hg., Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost, BZAW 105, 1967, S. 50 = ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, München 1974 (ND), S. 82 verzichten müssen.

[98] Vgl. dazu R. W. Klein, WBC 10, 1983, S. 284 f. z.St.

[99] Vgl. dazu W. H. Schmidt, Exodus, EdF 191, 1983, S. 113–115.

[100] Es fällt allerdings auf, daß vom Sinai außer an den bereits erwähnten Stellen außerhalb des Pentateuchs nur noch in Ps 68,9.18 und Neh 9,13 die Rede ist. – Man hat aus Ex 15,25; 18,13–27 und Dtn 33,7–11 schließen wollen, daß der Gedanke der Rechtsprechung und Gesetzgebung durch Mose ursprünglich mit Kadesch verbunden war und erst sekundär auf den Sinai übertragen worden ist; vgl. z. B. J. Wellhausen, Prolegomena, Berlin 1927[6], S. 324 f. und zuletzt J. Blenkinsopp, Pentateuch, 1992, S. 136–138 (vgl. S. 163 und S. 198). Aber gegen diese Hypothese spricht 1.) der späte Charakter von Ex 15,25b–26 (vgl. N. Lohfink, „Ich bin der Herr, dein Arzt" [Ex 15,20]. Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung [Ex 15,25b.26], in: ders., Stud. zum Pentateuch, SBAB 4, 1988, S. 91–155, vgl. besonders S. 108–120); 2.) der eine Erinnerung an die Mosezeit ausschließende Rückgriff von Ex 18,13–27 auf Gepflogenheiten der Königszeit (vgl. R. Knierim, Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit, ZAW 73, 1961, S. 146–171; dazu E. Aurelius, Fürbitter, CB.OT 27, 1988, S. 180 f.) und 3.) die zumindest dtr Überarbeitung von Dtn 30,8–11 (vgl. St. Beyerle, Mosesegen, BZAW 250, 1997, S. 124–131).

[101] Vgl. dazu unten, §4.2, S. 92 f.

heute seinen Namen tragenden Halbinsel durch die Priesterschrift[102] wird man zögern, einem späten Jahwisten eine andere Vorstellung über die Lage des Gottesberges zuzuschreiben. Spätestens seit dem 6. Jh. n. Chr. wird der Sinai mit dem auf der gleichnamigen Halbinsel gelegenen Dschebel Musa identifiziert.[103] Sieht man sich die beiden signifikantesten Paralleltexte zu Ri 5,4 f. in Dtn 33,2 und Hab 3,3 an, so fällt auf, daß sie Jahwe zunächst vom Sinai und aus Seʿîr (Dtn 33,2) bzw. aus Teman und damit aus Edom[104] (Hab 3,3) kommen lassen, dann aber parallel dazu seinen Aufbruch vom Berg oder Gebirge Paran besingen. Nun liegt Paran nach 1. Kön 11,18 zwischen Midian und Ägypten. Vermutlich lebt der Name in der heutigen Oase Feran am Fuße des Berges Sirbal fort, der mit seinen 2070m die auf 600m liegende Oase mit seinen fünf Gipfeln um 1500m überragt und damit weit eindrucksvoller als der ebenfalls auf dem Südzipfel der Sinaihalbinsel gelegene Moseberg mit seinen 2285m wirkt.[105] Das könnte bedeuten, daß beide Texte einen Ausgleich zwischen der primären und der sekundären Lokalisierung des Gottesberges versuchen. Aber vermutlich wird diese ganze geographische Breite deshalb zur Beschreibung seiner Herkunft aufgeboten, um die Gewalt seines den Südhimmel füllenden Erscheinens zu unterstreichen.

Bedenken wir, welchen Reichtum an Gottesbezeugungen das Alte Testament enthält, so mutet das Ergbnis dieser Erkundung über den Namen und die Herkunft Jahwes bescheiden an: Nur im Nebel der Vorzeit zeichnet sich uns verschwommen und daher nicht unanfechtbar[106] das Bild des auf seinem Berge südöstlich von Edom residierenden Gottes ab, der über Winde und Wetter gebietet und um den sich die Ziehbauern der Region als seine Verehrer scharen. Zur Zeit der exilisch-nachexiischen Erzähler war diese Lokalisierung seines heiligen Berges jedoch längst vergessen und durch die bekanntere Wallfahrtsstätte auf der Sinaihalbinsel ersetzt. Daß die im Negeb als Ziehbauern lebenden Keniter und Midianiter denselben Gott wie sie verehrten, war ihnen dagegen noch bekannt. Und so ließen sie Mose auf seiner Flucht vor

---

[102] Zum Problem des Gottesberges vgl. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel I, ATD.E 4/1, 1995², S. 111–117 und zum priesterlichen Sinai P. Maiberger, Untersuchungen, OBO 54, 1984, S. 101–104. Er verweist dabei 1.) auf die priesterliche Mannaerzählung in Ex 16* nebst ihrem biblischen Echo, hinter der die nur auf der Sinaihalbinsel beheimatete Manna-Tamariske steht (vgl. ders., Das Manna. Eine literarkritische, etymologische und naturkundliche Untersuchung, ÄAT 6/1, 1983, S. 382–438), und 2.) auf die Zeugnisse bei Josephus, zumal in *Contra Apionem* II,25. Hinzuzufügen wäre der Verweis auf das spätpriesterliche Stationenverzeichnis in Num 33.

[103] Vgl. P. Maiberger, Untersuchungen, S. 15.

[104] Vgl. Am 1,12 und Jer 49,7.

[105] Vgl. dazu P. Maiberger, S. 15.

[106] Es ist abzusehen, daß man der hier vorgetragenen Rekonstruktion den Charakter eines Zirkelschlusses vorwerfen wird. Sie kann sich immerhin auf die Theophanietradition berufen, die Jahwe unter Gewittern vom Süden her kommen läßt; vgl. dazu auch unten, §6.2, S. 131–134.

dem Pharao bei ihnen Zuflucht suchen und mit Israel nach dem Auszug aus Ägypten zu dem nun auf der gleichnamigen Halbinsel lokalisierten Gottesberg Sinai oder Horeb[107] ziehen. Ob man nun den ursprünglichen Gottesberg im Südosten oder Südwesten des palästinischen Kulturlandes sucht, ändert das nichts an der Wahrscheinlichkeit, daß Jahwe einst als Wettergott auf seinem heiligen Berge wohnte und sein Name ihn als den zu erkennen gab, der Wetter und Winden gebietet. Aber entscheidender als die Ursprünge sind die geschichtlichen Entfaltungen des Gottes.

7. *Jahwe und Israel.* Zu ihnen gehört es, daß Jahwe zum Gott der mittelpalästinischen Stämmegemeinschaft Israel geworden ist. Wie sich das vollzogen hat, bleibt im Dunkel der Vor- und Frühgeschichte verborgen. Die Bibel erzählt darüber die Geschichten von Israels Auszug aus Ägypten,[108] von den Bundesschlüssen am Berge Sinai wie im Lande Moab und vom Landtag zu Sichem.[109] Der Name Israel begegnet uns zum ersten Mal in der sperrigen Nachricht der Merneptah-Stele aus dem Jahr 1208 v. Chr. In ihr berichtet der gleichnamige Pharao nach der Aufzählung der Städte Askalon, Gezer und des am See Genezaret liegenden Jenoam mit einem einzigen Satz davon, daß er Israel vernichtet hat. Das dem Namen beigegebene Determinativ läßt keinen Zweifel daran, daß es sich bei diesem Israel um eine Gemeinschaft handelt.[110] Welche der späteren Stämme Israels Ende des 13. Jh.s v. Chr. zu ihr gehörten, wissen wir nicht. Aber es hieße die Skepsis wohl zu weit treiben, wenn man jeglichen Zusammenhang des Gottesvolkes mit ihr leugnen wollte. Gerade deshalb sollte es auffallen, daß sie sich nach dem Gott El, dem höchsten Gott des kanaanäischen Pantheons,[111] nannte. Hinter dem verbalen Element des Namens Israel kann sich entweder das Verb שָׂרָה *(śārâ)* I *streiten*[112] oder II *herrschen*, verbergen. Daher bedeutet der Name Israel entweder *El streitet* oder *El herrscht/möge sich als Herrscher erweisen.*[113] Bedenken wir, daß der

---

[107] Zur primären Bedeutung des Wortes *Horeb* als *Ödland* und seiner Wahl zur Vermeidung der anstößig erscheinenden Verbindungen Israels mit Seᶜîr, Edom und Midian vgl. L. Perlitt, Sinai und Horeb, in: H. Donner u. a., Hg., FS W. Zimmerli, 1977, S. 302–322 = ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, 1994, S. 32–49.

[108] Vgl. dazu GAT I, S. 115 f.

[109] Vgl. Jos 24 und dazu S. Kreuzer, Frühgeschichte, BZAW 178, 1989, S. 183–213, bes. S. 213, wo er die Grunderzählung der V. 25–27* in die josianische Zeit datiert, und V. Fritz, Josua, HAT I/7, Tübingen 1994, S. 235–239, der sie DtrH zuweist.

[110] Vgl. TUAT I/6, 1985, S. 544–552, bes. S. 552.

[111] Vgl. zu ihm W. Herrmann, DDD, Sp. 522–533.

[112] So O. Eißfeldt, OLZ 58, 1963, Sp. 331 = ders., KS IV, Tübingen 1968, SS.98; vgl. auch Gen 32,29 und Hos 12,4 f.

[113] So M. Noth, Israelitische Personennamen, S. 207 f. Zu anderen Deutungen vgl. H.-J. Zobel, ThWAT III, Sp. 988–990 und jetzt auch O. Margalith, On the Origin and Antiquity of the Name „Israel", ZAW 102, 1990, S. 225–237. Unter Hinweis auf die ugaritische Namensform als der gegenüber der ägyptischen und assyrischen (vgl. die Monolith-Inschrift Salmanassar III. Z.91, TUAT II/4, 1984, S. 361) mit ihrer Ausspra-

Name Israel in Ugarit als der eines Handwerkers begegnet[114] und der ugaritische El kein Kriegsgott gewesen ist, so werden wir der zweiten Deutung den Vorzug geben, die diese Gemeinschaft der Herrschaft des höchsten Gottes des kanaanäischen Pantheons unterstellt. So ist es verständlich, daß in einer unruhigen Epoche, wie sie die Wende der Spätbronzezeit zur Eisenzeit darstellte, der Blitze schleudernde Jahwe sich den Neusiedlern und den sich mit ihnen vereinigenden Gruppen als der geeignetere Schutzgott darstellte. Wie sich das geschehen ist und wie sich dabei der Ausgleich zwischen El und Jahwe vollzogen hat, entzieht sich angesichts der Eigenart unserer Quellen der historischen Einsicht. Dafür erscheint uns Jahwe in dem Halbdunkel der Sagen und alten Liedfragmente als der zuverlässige Helfer und Vorkämpfer Israels.

Literatur: *E. Axelsson*, The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah, CB.OT 25, Stockholm 1987; *E. Aurelius*, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament, CB.OT 27, Stockholm 1988; *R. Bartelmus*, HJH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes", ATSAT 17, St. Ottilien 1982; *St. Beyerle*, Der Mosesegen im Deuteronomium, BZAW 250, Berlin und New York 1997; *J. Blenkinsopp*, The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible, London 1992; *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays on the History of the Religion of Israel, Cambridge/Mass. 1973; *H. Gese*, M. Höfner und W. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, RM 10/2, Stuttgart u. a. 1970; ders., Vom Sinai zum Zion. Atl. Beiträge zur biblischen Theologie, BevTh 64, München 1974 (Gütersloh 1990[3]); *O. Grether*, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, Berlin 1934; *A. H. J. Gunneweg*, Mose in Midian, ZThK 61, 1964, S. 1–9 = ders., Sola Scriptura. Beiträge zur Exegese und Hermeneutik des ATs, hg. v. P. Höffken, Göttingen 1983; *S. Herrmann*, Der atl. Gottesname, EvTh 26, 1966, S. 281–293 = *ders.*, GSt zur Geschichte und Theologie des ATs, ThB 75, München 1986, S. 76–87; *M. Höfner*, siehe: H. Gese, M. Höfner und W. Rudolph; *A. R. Johnson*, The One and the Many in the Israelite Conception of God, Cardiff 1942 (1961[2]); *E. A. Knauf*, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jh.s v. Chr., ADPV, Wiesbaden 1988; *S. Kreuzer*, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des ATs, BZAW 178, Berlin und New York 1989; *Chr. Levin*, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *N. Lohfink*, Studien zum Pentateuch, SBAB 4, Stuttgart 1988; *P. Maiberger*, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des *Ǧabal Mûsâ* mit dem Sinai?, OBO 54, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984; *T. N. D. Mettinger*, In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, trl. *F. H. Cryer*, Philadelphia 1987; *G. H. Parker-Taylor*, Yahweh: The Divine Name in the Bible, Waterloo/Ontario 1975; *C. H. Ratschow*, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes haja als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des ATs, BZAW 70, Berlin 1941; *D. B. Redford*, Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times, Princeton 1992; *M. Rose*, Jahwe. Zum Streit um den atl. Gottesnamen, ThSt(B) 122, Zürich 1978; *W. H. Schmidt*, Exodus, Sinai und Mose, EdF 191, Darmstadt 1983; *W. von Soden*, Bibel und Alter

che des Siblianten mit *š* einzig sicheren tritt Margalith für die ursprüngliche Aussprache als Ischrael ein und deutet den Namen S. 235 als *Gott ist rechtschaffen.*

114 KTU 4.623,3.

Orient. Altorientalische Beiträge zum AT, hg. v. H.-P. Müller, BZAW 162, Berlin und New York 1985; *F. Stolz*, Jahwes und Israels Kriege, AThANT 60, Zürich 1972; *J. Van Seters*, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994; *M. Weippert*, Jahwe und die anderen Götter. Stud. zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997.

§ 4 Vom Wesen und vom Namen Jahwes

Lehrsatz 1: Die Erzählung von der Berufung Moses in Ex 3 enthält eine ganze Reihe von Hinweisen auf das Wesen und Wirken Jahwes: Die Stätte seines Erscheinens verlangt als heiliger Ort besondere Reinheit (Ex 3,5), seine Gegenwart die ehrfurchtsvolle Verhüllung des Antlitzes (Ex 3,6); denn der Mensch, der Gott sieht, stirbt (Ex 33,20). Ist er ein mit seinem Volk ziehender Gott, wie es die Beistandsformel (Ex 3,12a) verheißt, so wird der Mensch seiner Gegenwart doch erst im Nachhinein inne (Ex 33,23).

Lehrsatz 2: Die paronomastische, sich des Gleichklangs der Worte bedienende Umschreibung des Jahwenamens in Ex 3,14 läßt sich angemessen mit *Ich werde gewiß dasein* umschreiben. Die *formula idem per idem* drückt hier keinen Vorbehalt aus, sondern dient wie in Ex 31,4 der unbedingten Vergewisserung der Aussage. Der Gott, der mit den Vätern gewesen ist, der die Klage seines Volkes erhört und Mose sein Mitsein zugesagt hat, wird sein Volk auch weiterhin begleiten und es aus der ägyptischen Knechtschaft befreien.

Lehrsatz 3: Die Zeichenankündigung in Ex 3,12aβb stellt ihrer Absicht nach einen Appell an die Gemeinde des Zweiten Tempels dar, in seinem erneuerten Opferkult ein Zeichen für das bleibende Mitsein Jahwes mit seinem Volk zu erkennen. Seiner Art nach handelt es sich um ein Beglaubigungszeichen besonderen Charakters, weil es mit der Erfüllung eines Heilswortes identisch ist. Neben die von Jahwe erbetenen und gewährten Beglaubigungszeichen treten im Alten Testament außerdem solche, die von ihm als Merk-, Erkennungs-, Erinnerungs- und Schutzzeichen geschaffen, befohlen, gestiftet oder gewährt werden.

1. *Die Erzählung von der Berufung Moses*. Ein angemessenes Verständnis der dem Jahwenamen in Ex 3,14 gegebenen Deutung setzt die Klärung des literarischen Befundes ihres Kontextes voraus. Sie erweist, daß die Erzählung dank ihrer bis in die nachexilische Zeit reichenden literarischen Schichtung ein kleines Kompendium des alttestamentlichen Gottesverständnisses ist. Trotz aller dagegen erhobenen Einwände ist die klassische Literarkritik des Kapitels mit ihrem Nachweis im Recht, daß die Erzählung von Moses Berufung in Ex 3,1–15(4,31) in einer jahwistischen und elohistischen Fassung

vorliegt.[1] Beide sind kunstvoll ineinander verschränkt. Dabei geht man im Horizont der Neueren Urkundenhypothese davon aus, daß die jahwistische Erzählung älter als die elohistische ist. In der Frage, ob die elohistischen Texte das Jahwistische Geschichtswerk bereits voraussetzen[2] oder lediglich auf protojahwistische Erzählungen zurückgreifen,[3] besteht derzeit auch bei den Forschern, die an der Unterscheidung zwischen J und E festhalten, keine Einmütigkeit.

Da literarkritische Tabellen den Leser eher ermüden, stellen wir eine Übersetzung des elohistischen Anteils der Erzählung von der Berufung Moses an den Anfang. Über die Abgrenzung ihres Bestandes besteht grundsätzlich Einverständnis. Unterschiedlich beurteilt werden allerdings die V. 6.[4] 12aβ.b[5] und die V. 13–15.[6] Bei denen, die V. 13–15 zur elohistischen Erzählung rechnen, gehen die Ansichten darüber auseinander, ob V. 14 oder V. 15 eine nachträgliche Erweiterung darstellt.[7] Gehen wir von der Entscheidung aus, daß V. 6b herkömmlich richtig zur elohistischen Version gerechnet wird[8] und V. 12aβb[9]

---

[1] So vor allem E. Blum, Studien, BZAW 189, 1990, S. 22–28 und J. Van Seters, Life of Moses, 1994, S. 35–50; vgl. dazu L. Schmidt, Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3–4, in: ders., Aufsätze, BZAW 263, 1998, S. 224–250.

[2] So die klassische Lösung, wie sie derzeit z. B. von L. Schmidt, Literarische Studien zur Josephsgeschichte, in: A. Aejmelaeus und L. Schmidt, BZAW 167, 1986, S. 281 vertreten wird; anders W. H. Schmidt, Einführung in das AT, GLB, 1995[5], S. 88, der an Martin Noths Annahme festhält, daß J und E eine gemeinsame vorstaatliche Grundlage (G) vorgegeben war.

[3] Vgl. dazu künftig H.-Chr. Schmitt. Einführung in das AT.

[4] W. Richter, Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970, Tabelle S. 70, vgl. S. 62.

[5] Den H. Holzinger, KHC II, S. 8 und M. Noth, ATD 5, 1959 (1984[7]), S. 29 mit Recht als sekundär ausscheiden. Ob der vorliegende Text einen älteren verdrängt hat, kann hier offengelassen werden.

[6] A. Reichert, Jehovist, 1972, S. 42 f.

[7] Vgl. dazu unten, S. 96 f.

[8] Vgl. aber W. Richter, Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970, S. 67. Es fällt immerhin auf, daß der elohistische Text hier anders als sonst mit der Möglichkeit einer Gotteserscheinung rechnet. Man kann das aber damit begründen, daß Gott nach der elohistischen Schilderung der Sinaitheophanie in Ex 19,16 f.18bβ.19 im Gewitter über dem Gottesberg erscheint und der Erzähler den dort berufenen Mose mit einer entsprechenden Epiphanie rechnen ließ. Zum elohistischen Anteil an Ex 19 vgl. zuletzt L. Schmidt, Weisheit und Geschichte beim Elohisten, in: A. A. Diesel u. a., „Jedes Ding hat seine Zeit ...". Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel, BZAW 241, 1996, S. 209–225 und hier S. 219 mit Anm. 48 = ders., Aufsätze, BZAW 263, 1998, S. 150–166 und hier S. 160.

[9] Vgl. dazu L. Schmidt, Exegese, in: ders., Aufsätze, BZAW 263, 1998, S. 224–250, der S. 231 f. V. 12 unter Verweis auf die Rolle des Zeichens in Ri 6,17 ff. ganz dem Elohisten zuschreibt.

wie V. 14 ebenso sachgemäß als jüngere Ergänzungen zu betrachten sind, erhalten wir folgende Geschichte:[10]

<Als Mose das Kleinvieh seines Schwiegervaters [Jethro],[11] des Priesters von Midian weidete>, 1b *da kam er zum Gottesberg* [Horeb]. 4b *Da rief ihn Gott* <mitten aus dem Dornbusch> *an und sagte: „Mose, Mose!" Da sagte er: „Hier bin ich!"* 6 *Da sagte er: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs!" Da verhüllte Mose sein Antlitz, denn er fürchtete sich, Gott zu erblicken.* 9 <Da sagte Gott>: *„Und nun: Siehe ich habe den Notschrei der Israeliten zu mir gehört und auch selbst die Drangsal wahrgenommen, mit der die Ägypter sie plagen.* 10 *So gehe nun, ich sende dich zum Pharao und führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus."*

11 *Da sagte Mose zu Gott: „Wer bin ich, daß ich zum Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten herausführen könnte!"* 12 *Da sagte er: „Fürwahr, ich werde mit dir sein* [und dies soll dir zum Zeichen dienen, daß ich selbst dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Ägypten herausgeführt hast, werdet ihr Gott an diesem Berge dienen]!"

13 *Da sagte Mose zu Gott: „Wenn ich zu den Israeliten komme und zu ihnen sage: ‚Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!', dann werden sie zu mir sagen: ‚Was ist sein Name?', was soll ich dann zu ihnen sagen?"* 14 Da sagte Gott zu Mose: „Ich werde sein, der ich sein werde!" [Dann sagte er: „So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein' hat mich zu euch gesandt!"] 15 *Da sagte Gott* [außerdem] *zu Mose: „So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Jahwe, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer und so soll man meiner gedenken von Geschlecht zu Geschlecht.'"*

Beide Fassungen unterscheiden sich nicht nur in der Verwendung des Gottesnamens,[12] sondern auch in ihrem Verständnis des Mose gegebenen Auftrags: Nach der elohistischen Version wird er zum Befreier Israels berufen, der das Volk selbst aus Ägypten *herausführen* (הוֹצִיא) und deshalb beim *Pharao* vorsprechen soll (V. 9 f.). Mose aber weigert sich, diesem Befehl zu gehorchen, so daß es zu einem Zwiegespräch zwischen ihm und Gott kommt. Während der sich ihm in V. 6 lediglich als Gott seiner Väter vorgestellt hatte, gibt er sich ihm nun mit seinem Namen Jahwe zu erkennen. In der jahwistischen Erzählung kündigt Jahwe dagegen an, daß er Israel selbst aus Ägypten in ein weites und fruchtbares Land *heraufführen* (הֶעֱלָה) werde (V. 8; vgl. V. 17aα_1). Mose erhält dagegen den Auftrag, den Ältesten Israels die Rettungsabsicht Jahwes mitzuteilen. Anschließend soll er mit ihnen zum *König von Ägypten* gehen, um von ihm die Erlaubnis für den Auszug des Volkes zu einem dreitägigen Marsch in die Wüste zu erwirken, weil sie Jahwe dort opfern müßten (V. 17aα_1.18).

---

[10] Notwendige Ergänzungen aus dem Bestand des Jahwisten werden durch spitze Klammern, Nachträge durch eckige kenntlich gemacht.

[11] Vgl. M. Noth, ATD 5, S. 119 f. zu Ex 18,1.

[12] Vgl. dazu oben, §3.1, S. 69.

Die Rolle Moses wird also beim Jahwisten nicht als die eines Retters, sondern als die eines Propheten gezeichnet, den Jahwe mit seiner Botschaft zu den Ältesten Israels und dem König von Ägypten sendet. Die Einstufung des traditionsgeschichtlichen Alters der beiden Konzeptionen hängt von der Beurteilung der außerprophetischen Berufungserzählungen im Richter- und Samuelbuch ab. Hält man die Berufung zum Retter für älter als die zum Propheten, müßte man dem Elohisten in dieser Beziehung die traditionsgeschichtliche Priorität einräumen.[13] Hält man die einschlägigen Züge der Berufungserzählungen der Retter dagegen für prophetisch beeinflußt, vertritt der Elohist traditionsgeschichtlich eine jüngere Position als der Jahwist.[14] Vergleicht man die elohistische Erzählung mit der von der Berufung Gideons in Ri 6,11–24, so fällt auf, daß in beiden auf die Weigerung die göttliche Beistandszusage folgt (vgl. Ri 6,15 f. mit Ex 3,11 f.).[15] Dieser Befund dürfte kaum zufällig sein, sondern die Bekanntschaft des Elohisten mit den Rettererzählungen voraussetzen.[16] Andererseits ist die elohistische Version nicht nur mit der jahwistischen verzahnt, sondern setzt diese offensichtlich auch voraus: Bei V. 1 kann man zweifeln, ob die Ortsangabe in bβ nicht bereits zur jahwistischen Erzählung gehörte, die mit ihrer in der Dornbuschszene enthaltenen paronomastischen Anspielung auf den Sinai auf ein entsprechendes Szenarium angewiesen ist.[17] Auch die Auskunft in V. 6b, daß Mose sein Haupt verhüllte, weil er sich fürchtete, Gott zu sehen, wäre verständlicher, wenn ihr die jahwistischen V. 3–4a und 5 vorausgingen.[18] In ähnlicher Weise scheint es sich bei der Entsendung Moses zu den Israeliten in V. 13 um eine Generalisierung von V. 16 zu handeln, in der er zu den Ältesten geschickt wird.[19] Die einfachste Erklärung dieses Befundes besteht in der Annahme,

---

[13] Vgl. A. Reichert, Jehovist, 1972, S. 53. Vgl. aber auch L. Schmidt, Menschlicher Erfolg, WMANT 38, 1970, S. 42–44, der richtig feststellt, daß das in Ri 6,11 ff. (vgl. Ex 3,11 ff.) vorliegende Berufungsschema nicht aus der Richterzeit stammt, sondern das Ergebnis nachträglicher Reflexion über menschlichen Erfolg und göttliche Initiative darstellt. Fragt man, wann das erfolgt ist, sollte man U. Becker, Richterzeit und Königtum, BZAW 192, 1990, S. 150 f. im Auge behalten: Liegt seinen Ausführungen gemäß Ri 6,11 ff. eine ältere Altarätiologie zugrunde, die erst durch DtrH zu einer Berufungserzählung ausgestaltet worden ist, läßt sich die elohistische Version der Moseberufung kaum vordtr datieren.

[14] Vgl. H.-Chr. Schmitt, Berufungsschema, ZAW 104, 1992, S. 211–213.

[15] Vgl. W. Richter, Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970, S. 113.

[16] Vgl. außer Ri 6,11 f. auch 1. Sam 9,15 ff.; 10,17 ff. und Jer 1,4 ff.

[17] Vgl. das hebräische Wort für den Dornbusch סְנֶה/*s*ᵉ*næ* mit dem Namen des Gottesberges Sinai סִנַי.

[18] Deshalb hat F. Kohata, Jahwist, BZAW 166, 1986, S. 17 f. V. 6b als redaktionell bezeichnet. Auf die Schwierigkeit, den Halbvers ohne den Kontext zu verstehen, hat auch E. Blum, Studien, S. 26 hingewiesen.

[19] Vgl. auch G. W. Coats, Moses, JSOT.S 57, 1988, S. 76, der im Blick auf die V. 11–14 erklärt, daß, sollten sie elohistisch sein, sie keiner selbständigen Erzählung

daß der Elohist die jahwistische Erzählung nicht nur kannte, sondern auch direkt bearbeitet hat.[20]

Diese verknüpft zwei ganz unterschiedliche Motive miteinander: In ihrem ersten Teil ist sie eine von der Entdeckung der Heiligkeit des Berges Sinai handelnde Sage und in ihrem zweiten eine Berufungserzählung. Über ihre Abgrenzung besteht bei denen, die zwischen einer jahwistischen und einer elohistischen Textschicht unterscheiden, prinzipiell Einigkeit. Dabei werden die V. 8aβ$_2$b. 16aβ.b.17aαβ (ohne letztes Wort) in der Regel als deuteronomistische Ergänzungen beurteilt.[21] Mithin lautet die jahwistische Sage wie folgt:[22]

1abα *Als Mose das Kleinvieh* [Jethros, seines Schwiegervaters,][23] *des Priesters von Midian hütete, da trieb er das Kleinvieh über die Steppe hinaus und kam zum* <Gottesberg>. 2 *Da erschien ihm* [der Engel][24] *Jahwe*[s] *in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornstrauch. Da sah er, daß der Dornstrauch im Feuer brannte, der Dornstrauch aber nicht verzehrt wurde.* 3 *Da sagte Mose: „Ich will abbiegen und mir diese große Erscheinung ansehen. Warum verbrennt der Dornstrauch nicht?"* 4a *Als Jahwe sah, daß er abbog, um es sich anzusehen,* 5 *sagte er: „Tritt nicht näher heran, ziehe deine Sandalen von deinen Füßen; denn die Stätte, auf der du stehst, ist heiliger Boden."* 7 *Dann sagte Jahwe: „Ich habe die Not meines Volkes in Ägypten wohl wahrgenommen und ihren Notschrei wegen seiner Treiber gehört. Ja, ich kenne seine Leiden.* 8 *Ich bin herabgefahren, um es aus der Gewalt Ägyptens zu erretten und es aus diesem Lande in ein gutes und weites Land hinaufzuführen*

---

angehörten, sondern eine Erweiterung der jahwistischen Erzählung darstellten. Will man dieser Konsequenz entgehen, muß man V. 10aß und 11aβγ mit L. Schmidt, Exegese, in: Aufsätze, BZAW 263, 1998, S. 233 als redaktionell beurteilen.

[20] Vgl. dazu auch künftig H.-Chr. Schmitt, Einführung. – Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 329 f. notiert zwar wie W. H. Schmidt, BK II/1, 1977 (1988), S. 114 die Nähe von V. 5b zu Gen 28,17, läßt aber das Verhältnis zum elohistischen Text in c.3 außer Betracht. Die jahwistische Erzählung selbst schreibt er J^R als dem für das Jahwistische Geschichtswerk verantwortlichen Redaktor zu.

[21] Vgl. aber J. Van Seters, Life of Moses, 1994, S. 42, der die V. 7 f. und 9–10 seinem nachdtr Jahwisten zuschreibt und die Unterscheidung zwischen jahwistischen und elohistischen Elementen für verfehlt hält.

[22] Eckige Klammern verweisen auf dtr Einfügungen, spitze auf ein im jahwistischen Zusammenhang unentbehrliches, jetzt in elohistischer Fassung vorliegendes Erzählmoment.

[23] Vgl. H. Holzinger, KHC II, 1900, S. 10 und M. Noth, ATD 5, 1959 (ND) z.St.: E Anteil? Vgl. auch W. H. Schmidt, BK II/1, 1977 (1988), S. 111 f.

[24] Bei dem *Boten* oder *Engel* dürfte es sich mit G. Beer, Exodus, HAT I/3, 1939, S. 26 um einen sekundären Nachtrag handeln, der die Distanz zwischen Himmel und Erde gewahrt wissen will; vgl. auch Ri 6,11 mit 6,14. Anders H.-Chr. Schmitt, Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, VT 32, 1982, S. 170–189, hier S. 186, der die jahwistische Fassung in den V. 2a.4a.5 und 7 f. einer prophetisch orientierten, nachpriesterlichen Redaktion zuschreibt.

[in ein Land, da Milch und Honig fließt,[25] in das Gebiet der Kanaanäer und Hethiter und Amoriter und Perisiter und Hewiter und Jebusiter].[26] 16aα *Geh und versammle die Ältesten Israels und sage zu ihnen: „Jahwe, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen* [der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs], *und hat gesagt*: 17aα_1*$^{.b}$ *Ich werde euch aus der Not Ägyptens heraufführen* [in das Land der Kanaanäer und Hethiter und Amoriter und Perisiter und Hewiter und Jebusiter, in ein Land, das von Milch und Honig fließt]." 18 *Und wenn sie auf deine Stimme hören, dann wirst du selbst mit den Ältesten Israels zum König von Ägypten hineingehen und ihr sollt zu ihm sagen: ‚Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns begegnet, und nun wollen wir einen Weg von drei Tagen in der Wüste einherziehen und Jahwe, unserem Gott, opfern.'"*[27]

2. *Die Entdeckung der Heiligkeit des Sinai.* Die jahwistische Erzählung besitzt in ihrem ersten Teil den Charakter einer Entdeckersage: Sie setzt offensichtlich wie die elohistische die Nähe des Gottesberges voraus, über dessen Heiligkeit sie Mose anläßlich der Erscheinung des Engels als seines sichtbaren Repräsentanten[28] von Jahwe selbst unterrichten läßt.[29] Sie führt das Thema jedoch nicht aus, sondern beläßt es bei der im hebräischen Wort für den Dornstrauch סְנֶה (*Senê*) liegenden paronomastischen Anspielung auf den Namen des Gottesberges Sinai (סִנַי).[30] Nach der Absicht des Erzählers sollen wir

---

[25] Vgl. Dtn 6,3; 11,9; 14,21; 26,9.15; 27,3; 31,20 und dann Ex 3,15; 33,3; Lev 20,24; Num 13,28; 14,8; 16,13.14; Jos 5,6; 11,9; Jer 11,5; 32,22; Ez 20,6.15 und dazu auch J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10–26, FRLANT 114, 1975, S. 142 ff.

[26] Vgl. V. 17; 13,5; 33,2 sowie Dtn 7,11; 20,17 und dann Jos 3,8; 9,1 und 12,8.

[27] Zum sekundären Charakter von V. 19–22 vgl. W. H. Schmidt, BK II/1, 1977 (1988), S. 142–144. Anders Chr. Levin, Jahwist, 1993, S. 326, der V. 21 f. und 14,18 seinem J^R zuschreibt.

[28] Vgl. zu ihm unten, §6.7, S. 155 f. sowie H.-J. Fabry, ThWAT IV, Sp. 896–901.

[29] Die Heiligkeit des Ortes verlangt die Vermeidung jeder Verunreinigung. Heiligkeit hat also offenbar mit Reinheit zu tun; vgl. dazu unten, §5.2, S. 108 f.

[30] Zu der ganz unterschiedliche Resultate vertretenden Diskussion über die Etymologie für den Sinai vgl. P. Maiberger, Untersuchungen, OBO 54, 1984, S. 89–101. Ein etymologischer Beweis für die Beziehung zwischen dem hebräischen Wort Dornstrauch und dem Namen des Gottesberges Sinai läßt sich nicht führen. Doch häufig wird selbst die Annahme einer in der Erzählung beabsichtigten Paronomasie abgelehnt, da man die Erwähnung des Gottesberges in V. 1bβ E zuschreibt und die bei einer Ätiologie üblichen Nachwirkungsformeln fehlen. Man besitzt dann allerdings keine plausiblen Gründe mehr für die Theophanie-Erzählung. H. Greßmann, Mose und seine Zeit, FRLANT 18, 1913, S. 30, vgl. S. 24 und S. 31, hat richtig erkannt, daß es sich um eine Entdeckersage handelt, in der der Erzähler mit dem hebräischen Wort für den Dornstrauch auf den Namen des Gottesberges Sinai anspielt, vgl. auch ders., SAT I/2, 1922², S. 29; ähnlich z. B. A. H. J. Gunneweg, Mose und Midian, ZThK 61, 1964, S. 1–16, hier S. 6 = Sola Scriptura, 1983, S. 36–44, hier S. 41 und schließlich J. Van Seters, Life of Moses, 1994, S. 40 f. Auch M. Noth, ATD 5, S. 26 f. sah das Problem. Er verwies zumal auf den Hintergrund der Sage in Gestalt der von Greßmann, Mose, S. 26 ff. beigebrachten Lokalüberlieferungen von brennenden und verbrennenden Bäumen, schloß aber eine

dieser einleitenden Episode entnehmen, daß kein anderer als Mose die Heiligkeit des Sinai entdeckt hat.[31] Im Ganzen der Erzählung dient die einleitende Szene von der *großen Erscheinung* (V. 3a) nur als Anknüpfungspunkt für die folgende Gottesrede. Demgemäß ist es müßig, hinter ihr eine ältere Überlieferung zu suchen: Der Erzähler kannte den Namen und die Stätte des Gottesberges als eines heiligen Ortes; den Rest verdanken wir seiner erzählerischen Kunst und theologischen Absicht.[32] Auf diesem Berg hat Jahwe nach alter Vorstellung wohl selbst gewohnt. In den biblischen Erzählungen wird jedoch vorausgesetzt, daß er eigentlich im Himmel weilt und nur noch zu zeitlich begrenztem Aufenthalt von einer Wolke verhüllt auf ihn herabfährt (vgl. Ex 3,8a mit Ex 19,14.18.20),[33] um mit Mose zu reden.[34] In der vorliegenden Erzählung erinnert nur noch das Feuer an die üblichen Theophanieschilderungen,[35] in denen Jahwe im Gewitter erscheint.[36]

3. *Wer Gott sieht, der stirbt.* Die elohistische Grunderzählung läßt den die Schafe hütenden Mose durch Gott anrufen und Mose antworten. Beides hat in Gen 22,1 seine Parallele. Dann stellt sich Gott in Kongruenz und im kontextgemäßen Unterschied zu V. 15 feierlich als der *Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs* vor.[37] Auf diese Weise verbindet der elohistische Erzähler die Väter- mit der Mosegeschichte: Der Gott, der jenen erschienen war und sie leitete, ist derselbe, der Mose beruft, um sein Volk zu befreien. Angesichts dieser feierlichen Selbstvorstellung Gottes verhüllt Mose sein Antlitz, *denn er fürchtete sich, Gott zu erblicken.*

Hinter dieser Geste steht die Vorstellung, daß der Mensch, der Gott sieht, stirbt. Sie wird auch in der Erzählung von Gideons Altarbau in Ofra vorausgesetzt (Ri 6,22 f.): Als Gideon erkannte, daß ihm der Engel Jahwes erschie-

---

paronomastische Beziehung auf den Sinai durch den Jahwisten nicht aus; ähnlich W. H. Schmidt, BK II/1, S. 115 f.

[31] Vgl. auch G. Fohrer, Überlieferung, BZAW 91, 1964, S. 33 f.

[32] Vgl. Ex 19,11.18.

[33] Gegenwärtig herrscht über die literarischen Verhältnisse in Ex 19 eine beträchtliche Unsicherheit; vgl. die Übersicht bei E. Zenger, Sinaitheophanie, FzB 3, 1971, S. 207–210 und dann die Bemerkungen von Chr. Levin, Jahwist, 1993, S. 365–367.

[34] Levin, a. a. O., S. 362–365 hält in der Sinaiperikope nur 34,5–9a und 28a für jahwistisch. Die Herabkunft Jahwes auf den Sinai hätte allein dem Zweck gedient, Mose die Möglichkeit zu geben, Jahwe um seine Begleitung auf dem Wüstenzug zu bitten. Immerhin wäre er auch bei Zugrundelegung dieser Literarkritik in einer Wolke auf den Berg herabgefahren.

[35] Die beliebte vulkanische Deutung mißdeutet die Beschreibung eines über einem Berg stehenden Gewittercumulus. Vgl. auch H. Gese, in: FS L. Rost, BZAW 105, 1967, S. 81 = ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, 1974 (1990³), S. 49 und unten, §6.2, S. 131–135.

[36] Vgl. dazu auch oben, §3.6, S. 82–84.

[37] Vgl. Gen 46,3 mit der ursprünglichen Kurzformel „Gott deines Vaters" als Bezeichnung des Schutzgottes der Sippe. Zu den ein-, zwei- oder dreigliedrigen Formeln, die einen Patriarchennamen enthalten, vgl. oben, §2.1 S. 30 f. mit den Anm. 7–11.

nen war, erschrak er. Jahwe aber beruhigte seine Todesangst mit den Worten: *Friede sei mit dir! Fürchte dich nicht; du wirst nicht sterben!* Ähnlich läßt der Erzähler auch Manoa, den Vater Simsons angesichts der Erscheinung des Engels Jahwes reagieren und zu seiner Frau sagen (Ri 13,22): *Wir müssen gewiß sterben, denn wir haben Gott gesehen*! Hier nimmt die Frau ihrem Mann die Angst, indem sie ihn daran erinnert, daß Jahwe ihr Opfer nicht angenommen hätte, wenn er die Absicht besäße, sie beide zu töten. Als die große Ausnahme erscheinen in der wohl späten, dem Umkreis des Pentateuchredaktors zugehörenden Erzählung Ex 24,1.9–11 Mose, Aaron und die siebzig Ältesten, die Gott auf dem Berge schauen dürfen. Dabei weist der Erzähler in V. 11a ausdrücklich auf das Ungewöhnliche dieses Geschehens hin, indem er anmerkt, daß Jahwe seine Hand nicht gegen die Elite der Israeliten, die אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, ausstreckte. Nur mit äußerster Zurückhaltung berichtet er dann in V. 11b, daß sie Gott schauten und aßen und tranken (vgl. Jes 24,6). Dagegen lehnt Jahwe die Mose in Ex 33,18 in den Mund gelegte Bitte, er möge ihn zur Vergewisserung seiner Gnade seine Herrlichkeit sehen lassen, in V. 20 ausdrücklich mit der Begründung ab: *Du kannst mein Antlitz nicht sehen; denn kein Mensch, der mich sieht, bleibt am Leben*. So mußte selbst Aaron als Urbild des Jerusalemer Hohenpriesters, wenn er am Großen Versöhnungstage das Allerheiligste betrat, in dem man Jahwe in Gestalt seiner Herrlichkeit anwesend wußte, räuchernd eine künstliche Wolke erzeugen, die ihn vor dem tödlichen Anblick bewahrte (Lev 16,13). Später hat man es selbst für ein Wunder gehalten, daß Israel seinen Gott am Horeb aus dem Feuer zu sich reden hörte und dennoch am Leben blieb (vgl. Ex 20,19 mit Dtn 4,32 f.; 5,4). Dagegen ließ man Mose schließlich die einmalige Gnade widerfahren und Jahwe vor seinem Angesicht vorübergehen (Ex 34,6–8).

Anders verhält es sich teilweise in den literarischen Visionsberichten der Propheten und zumal der apokalyptischen Seher: Micha Ben Jimla erwähnt mit keinem Wort, daß er angesichts der Schau der himmlischen Ratsversammlung Todesängste ausgestanden hätte (1. Kön 22,19–23). Jesaja wird der Anblick des Königs Jahwe Zebaoth durch einen das Tempelhaus füllenden Rauch entzogen (Jes 6,4). Sein Weheruf wird in dem vorliegenden Text erst an dritter und vermutlich redaktioneller Stelle mit der Gottesschau begründet.[38] Von Ezechiel heißt es am Ende des Berichts über die ihm zuteil gewordene Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes in Ez 1,28b, daß er, als er sie gesehen hatte, auf sein Antlitz fiel. Die Tiefe des gleichsam tödlichen Schrekkens wird dadurch unterstrichen, daß der Erzähler die *Ruach*, den Lebensodem des Propheten erst wieder in ihn zurückkehren läßt, nachdem Jahwe ihn augefordert hatte, sich zu erheben, weil er zu ihm reden wolle (Ez 2,1 f.).

[38] Vgl. dazu U. Becker, Jesaja – von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, 1997, S. 61–89 und unten, §5.2, S. 107.

Andere Bedingungen herrschen von vornherein in den Traumgesichten der Apokalyptiker: So heißt es in Dan 7,15, daß Daniel angesichts der ungeheueren, ihm zuteil gewordenen Gesichte von den Schicksalen der vier aus dem Meer aufsteigenden Ungeheuer, dem Gericht Gottes und der Verleihung aller Herrschaft an den einem Menschen Gleichen tief erschrak. Sein Entsetzen beruhte jedoch nicht auf seiner Todesangst, sondern auf dem Inhalt des Geschauten: Das Medium des Traumes nimmt der Gotteserscheinung den Charakter des Real-Unmittelbaren und schützt so den Offenbarungsempfänger vor den Folgen, wie sie eine direkte Begegnung mit dem in die unerreichbaren Himmel entrückten Gott ausgelöst hätte.

4. *Was ist sein Name?* Der Schwerpunkt der elohistischen Ergänzung der Berufungsgeschichte in Ex 3 liegt in den V. 9–15*. Sie enthalten einen Dialog zwischen Gott und Mose, der durch seine Weigerung, dem göttlichen Befehl zu gehorchen, ausgelöst wird. Zunächst begegnet in V. 9 die Begründung für Moses Berufung, die beim Jahwisten in V. 7 in charakteristischer Abwandlung wiederkehrt: Mose soll zum Pharao gehen, um sein Volk aus Ägypten *herauszuführen* (הוֹצִיא). Das erscheint Mose als glatte Zumutung, so daß er den Auftrag in V. 11 mit einer skeptischen Frage zurückweist: *Wer bin ich, daß ich zum Pharao gehen und daß ich die Kinder Israels aus Ägypten herausführen könnte?* Diesem ersten Einwand begegnet Gott in V. 12a mit der Beistandszusage, daß er mit ihm sein werde. Man darf das damit gesetzte Signal nicht vergessen, wenn es um die Auslegung des *Ich werde sein, der ich sein werde* in V. 14a geht. Aber Mose gibt sich auch mit dieser Zusage nicht zufrieden, sondern erklärt, daß er mit seiner Botschaft bei den Israeliten auf Mißtrauen stoßen werde, wenn er ihnen den Namen des ihn sendenden Gottes nicht kundtun könne. Was also soll er ihnen sagen, wenn sie ihn fragen: *Was ist sein Name* (מַה שְּׁמוֹ)*?* Das soll nach *Martin Buber* nicht in dem Sinn eines: *Wie heißt er?* sondern: *Was ist's um seinen Namen?* verstanden werden.[39] Schon *Elias Auerbach* hat diese Deutung unter Verweis auf die Parallelen in Gen 32,28; Ri 13,17 f.; Prov 30,4 und den Sinnzusammenhang von Ex 3,13 zurückgewiesen.[40] Dabei besitzt die in Ri 13,17 von Manoach an den Engel Jahwes gestellte Frage מִי־שְׁמֶךָ (*Wer ist dein Name*?) keine andere Bedeutung als ein מַה שְּׁמֶךָ (*Was ist dein Name*?). Daß sie als Frage nach dem Namen und nicht nach seiner Bedeutung zu verstehen ist, zeigt die ausweichende Antwort des Boten Jahwes in V. 18 deutlich genug: *Warum erfragst du meinen Namen, der wunderbar ist?*[41] In Gen 32,28 liegen die Verhältnisse

---

[39] M. Buber, Moses, 1952², S. 58 f. und besonders S. 59: *Mose erwartet vom Volk die Frage nach Sinn und Wesen eines ihnen von den Vätern her bekannten Namens. Welchen Namens? Aus der Antwort des Gottes geht hervor, daß die Frage dem Namen JHWH galt.*

[40] E. Auerbach, Moses, Amsterdam 1953, S. 39 f.

[41] Zum literarischen Befund vgl. auch K.F. D. Römheld, Von den Quellen der Kraft (Jdc 13), ZAW 104, 1992, S. 28–51 und besonders S. 35–43.

ebenso klar wie in Prov 30,4: In der Erzählung vom Jakobskampf am Jabbok bekommt der mit dem Erzvater ringende „Mann" auf die Frage *Was ist dein Name?* die Antwort: *Jakob*! Und in Prov 30,4 endet die Kette der rhetorischen Fragen, die auf die für den Menschen bestehende Unmöglichkeit hinweisen, zum Himmel emporzusteigen oder die Enden der Erde zu bestimmen, mit der Doppelfrage: *Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes, wenn du es weißt?*[42]

In all diesen Fällen wird nach dem Namen selbst, nicht aber nach seiner Bedeutung gefragt. Mithin besitzt die מַה־שֵּׁם-Formel auch in Ex 3,14 keinen anderen Sinn als unser deutsches *Wie heißt er?* Dem entspricht der Kontext in Ex 3,13: Mose sieht voraus, daß sich die Israeliten nicht mit der Erklärung zufrieden geben werden, der Gott ihrer Väter habe ihn gesandt. Als solcher ist er lediglich als deren Schutzgott bezeichnet, ohne daß sie eine Gewähr dafür besitzen, daß der so angerufene Gott auch ihre Gebete hört.[43] Denn man muß den Namen eines Gottes kennen, wenn das Gebet von ihm erhört werden soll. Die von Mose vorausgesehene Frage der Israeliten nach dem Namen des ihn sendenden Gottes war daher im Horizont einer polytheistisch ausgelegten Welt ebenso legitim wie unvermeidlich.

5. *Die ursprüngliche Antwort.* Ob die ursprüngliche Antwort auf diese Frage in V. 14 oder in V. 15 vorliegt, ist in der Forschung lebhaft umstritten. So argumentieren z. B. *Werner H. Schmidt* und *Fujiko Kohata*, daß V. 14 aus einem Guß, V. 15 aber deutlich sekundär sei. Denn einerseits zeige schon der Einsatz von V. 15aα mit seinem *Da sagte Gott weiterhin* (עוֹד), daß V. 15 den vorausgehenden Vers bereits voraussetze, und andererseits erweise sich V. 15b mit seinem *dies ist mein Name für immer und dies mein Gedächtnis von Geschlecht zu Geschlecht* angesichts seiner Parallele in Ps 135,12 (vgl. Ps 102,13) als von der Jerusalemer Kultsprache abhängig.[44] Darüber hinaus stellt *Fujiko Kohata* die Frage, warum in den elohistischen Texten Ex 13,17aβ.b; 14,19 und c.18 weiterhin von *Elohim*, von Gott geredet werde, wenn sein Name bereits in V. 15 eingeführt wäre. V. 15 sei daher ein mühsamer Versuch, die beim Jahwisten vorausgesetzte Bekanntschaft des Gottesnamens mit der elohistischen Konzeption zu vermitteln.[45]

Umgekehrt hatte *Martin Noth* argumentiert, daß V. 15b deutlich auf V. 13 zurückgreife: Dem *Was ist sein Name?* dort entspreche das *Das ist mein Name* hier. In diesem Sinne kann man mit *Magne Saebø* feststellen, daß V. 15a präzise auf die in V. 13 gestellte Frage antwortet:[46] Der Gott, der sich Mose

---

42 Zu der Möglichkeit, Spr 30,1–4 als Rätsel zu verstehen, dessen Lösung *Jahwe, der Heilige Israels* lautet, vgl. R. E. Murphy, The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature, Grand Rapids/Mich. und Cambridge/U. K. 1996², S. 25.

43 Vgl. dazu oben, §3.1, S. 69.

44 Vgl. W. H. Schmidt, BK II/1, (1977) 1988, S. 132.

45 F. Kohata, Jahwist, BZAW 166, 1986, S. 22 f.

46 M. Saebø, Offenbarung, in: FS H. W. Wolff, 1981, S. 43 ff.

in V. 6 als der Gott seines Vaters, als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs vorgestellt hatte, offenbart jetzt seinen wahren Namen: Der Gott, der die Väter geleitet und sich aus ihnen das Volk Israel erschaffen hat, ist kein anderer als Jahwe. Die Vertrauenswürdigkeit seiner Mose erteilten Weisung, sein Volk aus Ägypten herauszuführen, beruht auf der Bewährung seines Handelns an den Vätern. So wie er die ihnen gemachten Verheißungen erfüllt hat, wird er auch zu der seinem unterdrückten Volk geltenden Rettungsbotschaft stehen: Wenn sie ihn mit seinem Namen Jahwe anrufen, wird er sie Geschlecht um Geschlecht erhören.

Ein Grund, V. 15b als sekundär zu beurteilen, besteht trotz der zutreffenden Beobachtungen von *Werner H. Schmidt* nicht.[47] Sowie man die Voraussetzung aufgibt, daß die Elohistische Pentateuchschicht in der 1. Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. im Nordreich entstanden ist, sondern sie stattdessen in exilisch-frühnachexilischer Zeit und vermutlich auf benjaminitischem Boden ansiedelt, auf dem sich die Traditionen beider Reiche vermischten, nimmt der Rückgriff auf eine im Jerusalemer Tempelkult beheimatete hymnische Formel nicht länger wunder. Daß der Elohist Jahwe seinen Namen erst Mose bei seiner Berufung bekanntgeben läßt, entspricht dem priesterlichen Bericht in Ex 6,2 ff. und unterstreicht die grundlegende Bedeutung, die dieses Ereignis in seinen Augen für die weitere Geschichte Israels besitzt. Daß der Elohist den Jahwenamen auch weiterhin vermied, findet seine zureichende Erklärung in seiner Absicht, ihn vor Mißbrauch zu schützen und heilig zu halten (vgl. Ex 20,7).[48]

Der Form nach handelt es sich bei dem Wort אֱלֹהִים *(Elohim)* um einen Hoheitsplural,[49] den wir eigentlich mit *Gottheit* übersetzen sollten, um ihn von dem gemeinsemitischen und zumal in der alttestamentlichen Dichtung begegnenden Wort für Gott *El* zu unterscheiden.[50] Neben ihm begegnet im Hiobdialog noch eine weitere Abwandlung in Gestalt des Wortes אֱלוֹהַּ, bei der es sich um eine Rückbildungsform von *Eloim* handelt.[51]

6. *Ich bin, der ich bin.* Nachträge, und seien sie auch noch so klein, verdienen trotzdem unsere Aufmerksamkeit; denn sie sind ihrem Wesen gemäß Nachinterpretationen, die einen ihnen vorliegenden Text ergänzen und damit zugleich neu akzentuieren. Das gilt in hohem Maße von Ex 3,14, dessen Einschub der theologisch hoch reflektierte Verfasser mittels der Einfügung des kleinen Wortes *noch* (עוֹד) in V. 15aα ermöglichte. Seine Ergänzung führte

---

[47] Unter der Voraussetzung, daß es sich beim Jahwistischen Geschichtswerk um eine nachdtr redaktionelle Komposition handelt, beurteilt J. Van Seters, Life of Moses, 1994, S. 47 f. die V. 14 und 15 als eine von derselben Hand stammende Fortschreibung.

[48] Vgl. dazu auch W. H. Schmidt (Zus.arb. mit H. Delkurt und A. Graupner), Die Zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik, EdF 281, 1993, S. 84 f. und oben, §3.1, S. 69.

[49] GKa, §124g.

[50] Vgl. auch H. Ringgren, ThWAT I, Sp. 285–305 und besonders Sp. 289–292.

[51] Vgl. GKa, §87t.

zu einem unübersehbaren Krieg zwischen V. 14 und V. 15; denn er ist ebenfalls als Antwort auf V. 13 gedacht. Gott beantwortet in V. 14 die ihm von Mose vorgehaltene hypothetische Frage der Israeliten mit dem bekannten אהיה אשר אהיה.[52] Der Grundbedeutung des Verbs gemäß übersetzen wir es zunächst neutral mit *Ich werde sein, der ich sein werde.*[53] Um den Charakter dieser Auskunft als der erwarteten Antwort zu sichern, heißt es anschließend in V. 14b: *So sollst du zu den Israeliten sagen: Ich werde sein hat mich zu euch gesandt.*

Das אֶהְיֶה (*ich werde sein*) steht hier ganz offensichtlich für den Gottesnamen. In V. 14a wird er in einem paronomastischen Spiel[54] unter Verwendung der rhetorischen Figur der *formula idem per idem* umschrieben, die Gleiches durch Gleiches ausdrückt. Sie läßt sich als Form der Präformativkonjugation grammatisch mit gleichem Recht mit *Ich bin, der ich bin* wie *Ich werde sein, der ich sein werde* übersetzen. Ehe wir diese Frage unter kontextuellen Gesichtspunkten entscheiden, gilt es, sich Klarheit über die Bedeutung dieser Stilfigur zu verschaffen. Es ist nämlich umstritten, ob sie an der vorliegenden Stelle die Unbestimmtheit eines Sachverhaltes oder einer Handlung ausdrückt oder der festen Versicherung dient. Im ersten Fall würde sie besagen, daß sich Jahwe in seinem Verhalten gegenüber Israel nicht festzulegen gedenkt. Im zweiten würde sie umgekehrt seine Zuverlässigkeit unterstreichen.[55] Die Formel konnte in der Tat in beiden Bedeutungen gebraucht werden. Als Beispiel für ihre Verwendung als Ausdruck der Unbestimmtheit sei auf Ex 4,13 verwiesen: Hier erklärt der sich erneut gegen seine Entsendung zur Wehr setzende Mose: *Herr, sende doch, wen du senden willst!* Ähnlich wird die Formel in 1. Sam 23,12; 2. Sam 15,27 und 2. Kön 8,1 gebraucht. Anders verhält es

---

52 Zu den Deutungsversuchen vgl. W.H. Schmidt, BK II/1, 1983 (1988), S. 175–177.

53 Daß wir die andere Möglichkeit, es kausativ zu übersetzen, nicht in Betracht ziehen, entspricht, wie sich zeigen wird, dem Kontext.

54 Vgl. dazu auch A. Strus, Nomen – Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque, AnBib 80, Rom 1978, S. 45–48.

55 Vgl. z. B. O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 8, der diese Deutung systematisch am umsichtigsten vertreten hat: *Wenn Gott sich im Tetragramm offenbart, verbirgt er sich zugleich. Das Tetragramm ist der Name des Deus revelatus, der auch in der Offenbarung der Deus absconditus bleibt. Aber gerade in dieser doppelten Funktion ist es Name des sich offenbarenden Gottes. Wäre das Tetragramm nichts als Enthüllung Gottes, dann wäre es nicht Offenbarung. Denn auch in der Offenbarung bleibt Gottes Geheimnis gewahrt.* Vgl. dann unter den neueren Auslegern z. B. Th.C. Vriezen, FS Bertholet, 1950, S. 498–512; R. de Vaux, Revelation, in: FS D. G. Davies, 1970, S. 48–75, besonders S. 68 f.; B.S. Childs, OTL, 1974 (ND), S. 69; J. Schreiner, Theologie, NEB, 1995, S. 308; ferner J. R. Lundbom, God's Use, HThR 71, 1978, S. 193–201, der S. 199 f. dafür eintritt, die Spannung zwischen den beiden Möglichkeiten offenzulassen.

sich in Ez 12,25 und Ex 33,19. In Ez 12,25 heißt es: *Wenn ich, Jahwe, rede, was ich rede, dann geschieht es.* Das bedeutet: *Was immer ich, Jahwe, rede, geschieht.* Ebenso ist die Gnadenformel[56] Ex 33,19 zu deuten. Der Gott, der Mose zu dessen eigenem Schutz nur seine Rückseite schauen lassen will,[57] erklärt ihm nicht, daß er ihm nach Belieben gnädig sein werde oder nicht, sondern er versichert ihm, daß er sich auf seine Gnade verlassen kann: *Gnädig bin ich, wem ich gnädig bin, und ich erbarme mich, wessen ich mich erbarme.* Hier begegnet uns die *formula idem per idem* gleich zweimal und unterstreicht so die Zuverlässigkeit der Gnadenzusage. Mose kann sich mit den Israeliten getrost auf den Weg in das den Vätern verheißene Land begeben (V. 1). Ein Beglaubigungszeichen dafür, daß Jahwe mit ihnen zieht, wird ihm nicht gegeben. Statt dessen erhält er die feste Zusage des göttlichen Erbarmens.

Wenden wir uns Ex 3,14 zu, so ergibt sich bereits aus dem Kontext, daß es sich auch hier nicht anders verhält. Gott hatte dem an seiner eigenen Fähigkeit zweifelnden Mose in V. 12a zugesagt, daß er (bei der Erfüllung des ihm erteilten Auftrages) mit ihm sein werde. Mose aber sah voraus, daß das Volk den Namen des ihn sendenden Gottes wissen wolle. Ein Ausweichen Gottes würde die von Mose vorausgesehene Schwierigkeit nicht auflösen, sondern verstärken. Mithin macht V. 13 eine eindeutige Antwort erforderlich, wie sie in V. 15 gegeben wird. Dagegen beantwortet V. 14 die Frage mit seiner paronomastischen Anspielung auf den Gottesnamen nur indirekt. Er dient damit der Vorbereitung der in V. 15 gegebenen Antwort. Daher ist die formula idem per idem hier im Sinn einer festen Zusage zu verstehen: Der Gott, der Mose beauftragt hat, wird gewiß „sein". Mit einer abstrakten metaphysischen Aussage über Gott als den wahrhaft Seienden, wie die Septuaginta die Formel möglicherweise bereits verstanden hat,[58] ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht zu rechnen. Das widerspräche dem alttestamentlichen, seiner Natur nach vorphilosophischen Denken. Es muß sich also um ein qualifiziertes Sein handeln. Die Qualifikation erhält es ebenso durch V. 12a wie durch V. 15: Der Gott, der mit Mose sein will, ist zugleich der Gott, der mit

---

[56] H. Spieckermann, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...", ZAW 102, 1990, S. 1–18.

[57] Vgl. oben, S. 94.

[58] Sie übersetzt mit: *Ich bin der Seiende.* Damit hat sie nach O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 6 f. *der Stelle bereits eine philosophische Färbung gegeben. Nicht über Gottes Sein im Sinn eines von der Welt abgezogenen Existierens oder einer abstrakten Unveränderlichkeit und Ewigkeit wird Ex. 3,14 reflektiert,* sondern *Gott wird als der bezeichnet, welcher ist, der er ist, d. h. welcher sich als den erweist, als welchen er sich erweist. Nicht auf Gottes in sich ruhendes sondern auf sein in der Offenbarung hervortretendes Wesen, nicht auf den Deus absconditus, sondern auf den Deus revelatus legt das Tetragramm den Ton.* – Wenn Philo, Det.160, die Formel dahingehend deutet, daß sie allein Gott wahres Sein zuschreibt, ist der philosophische Einfluß offensichtlich.

den Vätern gewesen ist und sich aus ihnen sein Volk erschaffen hat. So verweist das *Ich bin, der ich bin* auf die Beständigkeit und Treue Jahwes als des Gottes Israels. Wir könnten es daher auch mit *Ich bin zu allen Zeiten derselbe* umschreiben. Als solcher ist er der Gott, der so, wie er mit den Vätern war, jetzt und in alle Zukunft mit seinem Volk sein wird.

Die *formula idem per idem* in Ex 3,14 enthält eine mögliche, aber keine historisch zuverlässige (und nach unserem Ermessen nicht einmal wahrscheinliche) Erklärung des Gottesnamens, wohl aber einen Hinweis auf das Wesen Jahwes als des mit den Seinen ziehenden und für die Seinen gegenwärtigen Gottes. Läßt es sich trotz berechtigter Zweifel nicht ausschließen, daß der Gottesname Jahwe ein Imperfekt des Verbs HWJ/HJH in der Bedeutung *sein, werden* ist,[59] so geht es dem Ergänzer doch nicht um eine Etymologie, sondern um eine Deutung des heiligen Namens, den auszusprechen den gewöhnlichen Sterblichen nicht zukommt.

7. *Das Zeichen.* Das hebräische Wort für Zeichen אוֹת (*'Ot*) besitzt eine ähnliche Bedeutungsbreite wie sein deutsches Äquivalent:[60] So bezeichnet es z. B. in der militärischen Sprache das Signal. Als Beispiel dafür kann der aus der Schlußphase der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier stammende Brief auf dem Ostrakon 4,10–13 aus Lachisch dienen: In ihm meldet ein sich namentlich nicht vorstellender Absender seinem militärischen Vorgesetzten,[61] daß sie (und d. h.: er und seine Kameraden) nach den ihnen von Lachisch gegebenen Signalen (האתת) Ausschau halten, sie die von Azeka aber nicht sehen.[62]

Von Gott gewährt oder erbeten bezeichnet das Wort אוֹת (*'Ot*) Merk-, Kenn-, Erinnerungs-, Beglaubigungs- und Schutzzeichen.[63] Als *Merkzeichen* für die Menschen sind die Gestirne von Gott an den Himmel gesetzt, um als Zeichen für Termine, Tage und Jahre zu dienen (Gen 1,14b). Als *Kennzeichen* der Zugehörigkeit zu seinem mit Abraham und seinen Nachkommen geschlossenen Bund soll die Beschneidung aller männlichen Glieder des Volkes und aller im Hause geborenen Sklaven dienen (Gen 17,10–14).

---

[59] Vgl. dazu oben, §3.5, S. 80.

[60] Vgl. dazu auch H. J. Helfmeier, ThWAT I, Sp. 182–205.

[61] Vermutlich ist es der in den Ostraka 2 und 3 genannte Ja'osch.

[62] KAI 194 I, S. 35; II, S. 194; AHI 1004, S. 2 f.; AHE Lak (6)1, S. 422; bzw. die deutschen Übersetzungen TGI³, S. 76 f. oder TUAT I/5, S. 622 f.

[63] In der Liste fehlen nicht zufällig die in den Religionen der Alten sonst so wichtigen Vorzeichen, die man z. B. in den Eingeweiden der Opfertiere oder im Flug bestimmter Vögel zu besitzen meinte; im Horizont einer an den Gehorsam gegen die Tora gebundenen Religion, wie sie das nachexilische Judentum darstellt, mußten sie ebenso wie die Astrologie gleichsam als untersittlich und der Gerechtigkeit Jahwes unangemessen erscheinen. Zu den anthropologischen Zusammenhängen der antiken Zeichengläubigkeit vgl. W. Burkert, Kulte, 1998, S. 189–205.

Als *Erinnerungszeichen* soll sich nach Gottes Noah und seinen Söhnen gegebenem Versprechen sein Bogen in den Gewitterwolken wölben, um ihn so an seine Bundeszusage zu erinnern, nicht noch einmal alles Leben auf Erden durch eine Flut zu vernichten (Gen 9,13–17).

Als *Beglaubigungszeichen* unterstreicht es die Zuverlässigkeit eines gegebenen Versprechens. Ein solches erbittet sich Gideon in Ri 6,17 als Unterpfand dafür, daß Jahwe im Kampf gegen die Midianiter mit ihm sein werde. Vor der Entscheidungsschlacht verlangt er dann, um jeden Zweifel auszuschließen, gleich ein doppeltes Zeichen. War das erste Mal das auf den Fels gelegte Opfer bei der Berührung durch den Engel Jahwes in Flammen aufgegangen (V. 21), sollte diesmal ein von ihm auf die Tenne gelegtes wollenes Vlies in der ersten Nacht allein vom Tau getroffen werden und in der folgenden allein von ihm verschont bleiben (V. 36 ff.).[64] In ähnlicher Weise verlangte König Hiskia der Legende nach von dem Propheten Jesaja ein Zeichen dafür, daß ihn Jahwe von seiner Krankheit genesen lassen werde. Als der Prophet ihn fragte, ob der Schatten des Zeigers (der Sonnenuhr?) zehn Stufen vorwärts oder rückwärts gehen solle, wählte der König das zweite als das schwerere Zeichen (2. Kön 20,8–11).[65] Nicht weniger mirakulös geht es bei den Beglaubigungszeichen zu, mit denen Jahwe nach Ex 4,1–9 Moses Zweifel an seiner Sendung beseitigt: Moses auf die Erde geschleuderter Stab soll sich in eine Schlange und wieder in seinen Stab zurückverwandeln, seine aus dem Busen gezogene Hand von einer Flechte überzogen und bei erneutem Herausziehen wieder rein sein, und schließlich soll auf die Erde gegossenes Nilwasser zu Blut werden, ein Zeichen, das sich natürlich nicht rückgängig machen läßt.[66]

Dagegen betreten wir bei dem *Schutzzeichen* wieder einigermaßen normalen Boden, auch wenn von einem solchen in der Ursage von Kain und Abel in Gen 4,15 die Rede ist, wo es Jahwe dem Brudermörder Kain gewährt. Im Hintergrund der Erzählung steht eine Schutztätowierung der Keniter als Wanderschmiede, die ihnen auf ihren Wanderungen Immunität verlieh.[67] Schließlich kann das Wort auch lediglich eine *Demonstration der Macht* Gottes meinen, wie es in der von Hause aus deuteronomistischen Formel von den Zei-

---

[64] Zur literarischen Situation vgl. U. Becker, Richterzeit, BZAW 192, 1990, S. 145–151; zum Schema der Erzählung und ihrem geistigen Hintergrund H.-Chr. Schmitt, Berufungsschema, ZAW 104, 1992, S. 208–210.

[65] Vgl. dazu auch E. Würthwein, ATD 11/2, 1984, S. 434 f. und zur Parallele in Jes 38,7–8 + 21–22 O. Kaiser, ATD 18, 1973 (1982^3), S. 318–320.

[66] Vgl. zum Text auch Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, S. 331 f.

[67] Vgl. dazu B. Stade, Beiträge zur Pentateuchkritik. 1) Das Kainszeichen, ZAW 14, 1884, S. 250–318 und zur Sonderstellung der Schmiede bei den Beduinen noch zu Beginn des 20. Jh.s A. Musil, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, American Geographical Society. Oriental Explorations and Studies 6, New York 1928, S. 281 f.

chen und Wahrzeichen (אוֹתוֹת וּמֹפְתִים)[68] der Fall ist, unter denen Jahwe Israel aus Ägypten herausgeführt hat (Dtn 6,22).

Kehren wir zu der Erzählung von der Berufung Moses zurück, so erscheint die in V. 12bβ von einer jüngeren Hand eingefügte spontane Zeichenzusage auf den ersten Blick einigermaßen absurd: Dem Kontext gemäß kann es sich nur um ein Beglaubigungszeichen für die Mose gegebene Beistandszusage handeln. Es soll aber paradoxerweise darin bestehen, daß das Volk nach der Herausführung durch Mose aus Ägypten Gott an diesem Berge opfern werde. Das Zeichen besteht demnach in dem Eintreten eines Geschehens, von dem bisher noch gar nicht die Rede war. Erst in V. 18b erhält Mose den Auftrag, dem ägyptischen König eine entsprechende Mitteilung zu machen. So handelt es sich in V. 12bβ um ein ganz ähnliches Zeichen wie in Jes 7,14. Dort soll die Geburt des Immanuel an die Stelle des von König Ahas abgelehnten Zeichenangebots des Propheten treten. Im Schicksal dieses Knaben, der erst eine Unheils- und dann eine Heilszeit erleben werde, soll sich das des judäischen Reiches spiegeln. Auch sein Weg soll aufgrund des vom König verweigerten Glaubens durch Gericht zum Heil führen.[69]

In der erzählten Situation ergeben beide Zeichen keinen Sinn, wohl aber für den späteren Leser, der in der Stunde der Erfüllung erkennen soll, daß Jahwe mit seinem Volke gewesen ist. So verliert die Ankündigung des Zeichens in Ex 3,12b seine Absurdität, wenn man nach den Adressaten fragt, die der perserzeitliche Ergänzer bei ihm im Auge hatte. Für ihn entsprach das Opfer im Jerusalemer Tempel dem am Sinai. Die Herrlichkeit Jahwes war nach seiner Überzeugung im Allerheiligsten des zweiten Tempels so gegenwärtig wie einst auf dem Sinai.[70] So wird die einst geschehene Erfüllung des Zeichens für die nachexilische Bürger-Tempelgemeinde zu einer Erinnerung daran, daß sie in dem Wiederaufbau des Tempels mit seinen täglichen Opfern ein Unterpfand dafür besitzt, daß Jahwe wieder in der Gestalt seiner Herrlichkeit in seiner Mitte wohnt[71] und weiterhin mit ihm sein und bei ihm bleiben werde.[72] So erweist sich am Ende der ganze Diskurs zwischen Gott und Mose und zumal die Einfügung von V. 14 als eine an die Adresse des unter

---

[68] Lutherbibel: *Zeichen und Wunder.*

[69] Vgl. dazu O. Kaiser, ATD 17⁵, 1981, S. 166 f.

[70] Vgl. dazu unten, §8.5, S. 193.

[71] Vgl. dazu C. Westermann, Herrlichkeit Gottes, in: FS W. Eichrodt, AThANT 59, 1971, S. 227–249 und hier S. 232 = ders., GSt II, ThB 55, 1974, S. 115–137 und hier S. 120: *Das einmalige Ereignis vom Sinai wird zum schlechthin Stetigen im Tempelgottesdienst, der heiliges Geschehen allein durch den Ex 24,15 dargestellten Vorgang wird. Gott läßt sich auf den heiligen Ort herab, um zu seinem Volk zu reden; auf den Ruf Gottes hin (der jetzt im Gottesdienst institutionalisiert ist) geht der Priester als Mittler des heiligen Geschehens in das Heilige hinein.* Vgl. ferner Ez 43,4.

[72] Zur Prädikabilität von Ex 3,1–14 vgl. O. Kaiser, Werkstatt für Liturgie und Predigt, 1992/12, S. 489–495.

seinem Exilsgeschick leidenden perserzeitlichen Israel gerichtete Paränese: Der Gott, der mit den Vätern und mit Mose war, ist und bleibt auch mit ihm.[73] So wie er einst den Notschrei seines Volkes erhört und sich seine Rettungsankündigung erfüllt hat, ist und bleibt er ein zuverlässiger Gott, der seine Treue an Israel immer erneut bewähren wird. Er, der Heilige, der den Ort seines Erscheinens heiligt und den kein Mensch erblicken kann, ohne zu sterben, läßt sich trotzdem zu den Seinen herab, steht denen bei, die er berufen hat, und verläßt sein Volk nicht.

Literatur: *E. Auerbach*, Moses, Amsterdam 1953; *U. Becker*, Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch, BZAW 192, Berlin und New York 1990; *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin und New York 1990; *M. Buber*, Moses, Heidelberg 1952²; *W. Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, (Gifford Lecture 1989), München 1998; *G. W. Coats*, Moses. Heroic Man. Man of God, JSOT.S 57, Sheffield 1988; *G. Fischer*, Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4), OBO 91, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1989; *G. Fohrer*, Überlieferung und Geschichte des Exodus, BZAW 91, Berlin 1964; *H. Greßmann*, Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mosesagen, FRLANT 18, Göttingen 1913; *O. Grether*, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, Gießen 1934; *A. H. J. Gunneweg*, Mose in Midian, in: *ders.*, Sola Scriptura. Beiträge zur Exegese und Hermeneutik des ATs, hg. v. P. Höffken, Göttingen 1983, S. 36–44; *J. Jeremias*, Theophanie. Die Geschichte einer atl. Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1977²; *C. A. Keller*, Das Wort Oth als Offenbarungszeichen Gottes. Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum AT, Basel 1946; *F. Kohata*, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3–14, BZAW 166, Berlin und New York 1986; *Chr. Levin*, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *J. R. Lundbom*, God's Use of the Idem per Idem to Terminate Debate, HThR 71, 1978, S. 193–201; *P. Maiberger*, Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des *Ǧabal Mūsā* mit dem Sinai?, OBO 54, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1984; *G. H. Parker-Taylor*, Yahweh: The Divine Name in the Bible, Waterloo/Ontario 1975; *A. Reichert*, Der Jehovist und die sog. deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus, Diss. Ev.theol. Tübingen 1972; *W. Richter*, Die sog. vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3 f. und Ri 6,11b–17, FRLANT 101, Göttingen 1970; *M. Saebø*, Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in Ex. 3,13–15, in: Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, hg.v. J. Jeremias und L. Perlitt, Neukirchen-Vluyn 1981, S. 43–55; *L. Schmidt*, Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1970; ders., Diachrone und synchrone Exegese am Beispiel von Exodus 3 und 4, in: ders., GAufs. zum Pentateuch, BZAW 263, Berlin. New York 1998; *W. H. Schmidt*, Exodus, Sinai und Mose, EdF 191, Darmstadt 1983; *H.-Chr. Schmitt*, Das sog. vorprophetische Berufungsschema. Zur „geistigen Heimat" des Berufungsformulars von Ex 3,9–12; Jdc 6,11–24 und I Sam 9,1–10,16, ZAW 104, 1992, S. 201–216; *H. Spieckermann*, „Barmherzig und gnädig ist

[73] Zu der sog. Beistandsformel, die das Mitsein Gottes zuspricht, vgl. oben, §2.4, S. 47 f. und ausführlich unten, §6.6, S. 146–148.

der Herr ...", *ZAW 102, 1990, S. 1–18; J. Van Seters*, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994; *R. de Vaux*, The Revelation of the Divine Name YHWH, in: Proclamation and Presence. FS D. G. Davies, hg.v. J. I. Durham u. J. R. Porter, London 1970, S. 48–75; *Th. C. Vriezen*, 'Ehje 'Aser 'Ehje, in: FS A. Bertholet, hg.v. W. Baumgartner, Tübingen 1950, S. 498–512; *C. Westermann*, Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift, in: ders., Forschung am AT. GSt II, ThB 55, München 1974, S. 114–137; *E. Zenger*, Die Sinaitheophanie, FzB 3, Würzburg 1971.

§ 5 Der Heilige Israels und sein heiliges Volk

Lehrsatz 1: Die Heiligkeit Jahwes ist als das innerste Wesen seiner Gottheit absolute Potenz der Reinheit. Sie bedingt seinen unendlichen qualitativen Abstand zwischen sich und all seinen Geschöpfen im Himmel und auf Erden. Beidem entspricht sein Jerusalemer Thronname Jahwe Zebaoth, der Kerubenthroner, der seine Allmacht betont. Denn als der Herrscher über die himmlischen Heere der Sterne und ihrer Geister ist ihm auch die Erde untertan. Dank der Strahlungskraft seiner göttlichen Majestät und Reinheit ist sein Anblick todbringend. Aber gleichzeitig schlägt sie den Menschen in ihren Bann, obwohl sie ihn aufgrund ihrer Vollkommenheit seiner Sündhaftigkeit innewerden läßt.

Lehrsatz 2: Gottes Heiligkeit teilt sich allem mit, von dem er erscheinend Besitz ergreift. Sie entzieht Orte, Menschen und Sachen profaner Nutzung als seinem Dienst geweiht und unterwirft sie ihrerseits in abgestufter Weise der Forderung nach heiliger Reinheit. Daher kommt dem Jerusalemer Tempel als Stätte seiner Anwesenheit und seines Brandopferaltars besondere Heiligkeit zu. Der Dienst am Altar und im Allerheiligsten verlangte von dem Hohenpriester die Einhaltung strengster Reinheitsvorschriften. In angemessener Weise unterlagen auch die anderen Priester, die im Tempel dienenden Leviten und die seinen äußeren Vorhof betretenden Pilger spezifischen Reinheitsauflagen.

Lehrsatz 3: Als Jahwes Eigentum steht ganz Israel unter der Forderung, sein heiliges Volk zu sein. Im Laufe der Zeit hat sich die ursprünglich kultisch-rituelle Heiligkeitsforderung um die nach sittlicher Vollkommenheit erweitert. Das dokumentieren einerseits das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) und andererseits die sogenannten Einzugsliturgien Ps 15 und 24. In der Erfüllung der nun den Gehorsam gegen die Tora einschließenden Forderung konnte das Judentum nach der Zerstörung des Zweiten Tempels als das sich heiligende Eigentumsvolk seines Gottes bis heute alle Verfolgungen überleben.

1. *Das Vorverständnis von Eigenart und Bereich der Heiligkeit Jahwes.* Bei unserer Untersuchung der zwischen Jahwe und Israel bestehenden Beziehung begegnete uns in der sogenannten Abgrenzungs- oder Isolationsparänese in

Dtn 7,6 der Satz, daß Israel für seinen Gott ein heiliges Volk sei, weil er es sich zum Eigentumsvolk erwählt habe (Dtn 7,6).[1] Weiterhin vernahmen wir in der Erzählung von Moses Berufung den an ihn gerichteten göttlichen Befehl, nicht näher an den brennenden Dornbusch heranzutreten. Er solle vielmehr seine Schuhe ausziehen, da er auf heiligem Boden stehe (Ex 3,5).[2] In der elohistischen Version wurde zusätzlich berichtet, daß Mose nach der Selbstvorstellung Gottes sein Antlitz verhüllte (Ex 3,6). Der Blick in weitere Theophanieerzählungen ergab, daß es sich dabei nicht allein um eine Geste der Ehrfurcht, sondern zugleich um eine solche des Selbstschutzes handelt, weil kein Mensch den tödlichen Anblick Gottes zu ertragen vermag. Beides hängt offenbar mit seiner Heiligkeit zusammen; denn sie besitzt einerseits eine für alle Kreaturen tödliche Strahlung (Jes 6,2b.5b) und teilt sich andererseits den durch sein Erscheinen von ihm in Besitz genommenen Stätten mit. Gleichzeitig verlangt sie von denen, die ihr nahen, sie heilig zu halten. Dasselbe gilt dann folgerichtig auch von dem Volk, das sich Jahwe als Eigentum erwählt hat: Es ist dadurch zum heiligen Volk geworden, das sich zu heiligen hat. Demgemäß steht es unter der Maxime des sogenannten Heiligkeitsgesetzes Lev 19,2 (vgl. 11,44 und 20,26), die besagt: *Ihr sollt heilig sein; denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.* Diese Texte haben uns ein Vorverständnis davon vermittelt, welche Bewandtnis die Heiligkeit Gottes wie der von ihm erwählten Orte und Menschen im Alten Testament besitzt:[3] Gottes Heiligkeit ist offenbar eine zu seinem Wesen gehörende machtvolle und zugleich tödliche Ausstrahlung. Sie hat etwas mit Reinheit zu tun, weil Jahwe verlangt, daß seine Stätten heilig und mithin rein gehalten werden und sein Volk sich reinhält und heiligt. Die Heiligkeit seiner Stätte wird durch Schmutz und das, was anderen Göttern gehört, profaniert, die seines Volkes vor allem durch die Verbindung mit anderen Göttern und denen, die sie verehren. Außerdem wird auch sie durch den Kontakt mit Schmutz, tabuisierten Körperausscheidungen, Gegenständen und Tieren verunreinigt. Da körperliche und innere Reinheit gefühlsmäßig einander entsprechen, schließt die Forderung nach Heiligung schließlich auch die sittliche Vollkommenheit ein. Damit ist das Feld für unsere Untersuchung abgesteckt, so daß wir uns den einzelnen Bereichen zuwenden können.[4]

---

[1] Vgl. oben, S. 50.

[2] Vgl. dazu oben, S. 91 f.

[3] Daß die Vorstellung von der Heiligkeit Gottes und seiner Wohnung kanaanäische Wurzeln besitzt, hat W. H. Schmidt, Wo hat die Aussage: Jahwe „der Heilige" ihren Ursprung?, ZAW 74, 1962, S. 62–66 aufgrund ugaritischer Texte nachgewiesen. In KTU[2] 1.16.I,10 f. heißt Kartu *der Sohn Els, der Sproß des Freundlichen und Heiligen*. In 1.3.III,28–31 spricht Baal von dem Heiligtum auf seinem Berge Zafon. In 1.2.I,21.38 und 1.17.I,4.9.14.23 werden die Götter als *bnqdš* als die *Heiligen* bezeichnet.

[4] Vgl. weiterhin auch W. Kornfeld und H. Ringgren, Artikel *qdš*, ThWAT VI, Sp. 1179–1204 mit reichen Literaturangaben.

2. *Die Heiligkeit Jahwes.* Die Rede von Jahwe als dem Heiligen Israels ist nicht zufällig eine Besonderheit des Jesajabuches.[5] Denn in der Berufungserzählung vernimmt der Prophet den Jahwes Heiligkeit preisenden Lobgesang der Serafim (Jes 6,3):

Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth.
Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit.

Die Szene ist bekannt: Mit der Datierung in das Todesjahr des Königs Usia einsetzend verankert sie das Berichtete in der Geschichte. Dann versetzt sie ihre Adressaten zusammen mit dem Propheten Jesaja in das Innere des Jerusalemer Tempels, in dem ihm die ungeheure, alle irdischen Dimensionen sprengende Erscheinung Jahwes zuteil wird:[6] Er schaut den König Jahwe Zebaoth auf seinem Thron von gewaltiger Höhe. Sein Mantelsaum allein reicht aus, das Tempelhaus zu füllen. Über seiner hoch in den Himmel ragenden Gestalt schweben die schlangengestaltigen Serafim[7] als seine Thronwächter.[8] Aber selbst sie sind nicht rein genug,[9] unverhüllt vor ihm zu erscheinen. Darum müssen sie mit einem ihrer drei Flügelpaare ihr Gesicht und mit einem ihre Scham bedecken. Selbst sie könnten den Anblick des dreimal heiligen Gottes nicht ertragen und selbst sie müssen ihr Geschlecht, dessen Ausflüsse als unrein galten,[10] schamhaft verbergen. Gottes Heiligkeit ist überwältigende Reinheit und Macht in einem. Der Lobgesang seiner himmlischen Diener, die ihn als den dreimal oder vollkommenen Heiligen preisen, läßt die Tempelpforten erbeben. Dem Propheten aber wird dadurch schmerzlich bewußt, daß er unwürdig ist, in ihren Gesang einzustimmen (V. 5):

Weh mir, daß ich schweigen muß,
daß ich ein Mann unreiner Lippen bin
und mitten unter einem Volk unreiner Lippen wohne,
daß meine Augen sahen den König Jahwe Zebaoth.

---

[5] Vgl. Jes 1,4; 5,24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11.12.15; 31,3; 37,23; 41,14.16; 43,3; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 58,13; 60,9.14 sowie Jer 50,29; 51,5 und Ps 71,22; 78,41; 89,9; 106,16.

[6] Nachdem O. Kaiser, ATD 17, 1981[5], S. 121–125 die Erzählung als ein Stück nachexilischer Prophetentheologie beurteilt hatte, zeigt U. Becker, Jesaja, FRLANT 178, 1997, S. 61–89, daß sich der in den V. 1–5aα.6–8 zu suchende Grundbestand auf den Propheten zurückführen läßt, der erst um V. 5b und dann um V. 5aß erweitert worden ist, und Kaisers Beurteilung auf der Verkennung der redaktionellen Bearbeitung des Textes beruht.

[7] Vgl. Jes 30,6; Num 21,6.

[8] Zu ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund als Schutzschlangen der Krone des ägyptischen Königs vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, SBS 84/85, 1977, S. 70–79 und S. 83–114.

[9] Vgl. Hiob 15,15.

[10] Vgl. Lev 15,1 ff.; Dtn 23,11; Lev 15,15 ff. und 18,19.

Das ist ein schwieriger, in seiner Bedeutung schon bei den Alten umstrittener Satz. Denn das von uns mit *ich muß schweigen* übersetzte Wort נִדְמֵיתִי lässt sich auch anders verstehen. Wir haben es in Übereinstimmung mit den jüngeren griechischen Übersetzern[11] von dem Verb DMH II abgeleitet, das im Grundstamm *zur Ruhe kommen* und im N-Stamm oder Niph'al als Reflexiv/Passiv *zur Ruhe, zum Schweigen gebracht werden, schweigen* bedeutet. Die Septuaginta hat es dagegen mit *ich bin vernichtet* übersetzt und damit von DMH III betrachtet, das im Grundstamm *vernichten* und im N-Stamm *vernichtet werden* bedeutet. Die Fortsetzung der Erzählung in V. 6 f. dürfte für die von uns gewählte Übersetzung sprechen.[12] Denn auf diesen Klageruf Jesajas hin fliegt einer der Serafim herbei, nimmt mit einer Zange eine glühende Kohle vom Altar, berührt damit seine Lippen und sagt:

Sieh, hat dies deine Lippen berührt,
weicht deine Schuld
und ist deine Sünde gesühnt.[13]

Der Prophet, dessen Lippen die Engel gereinigt haben, kann es weiterhin wagen, sich in Gottes Thronrat zu Wort zu melden (V. 8). Die Unsicherheit der Auslegung von V. 5 wird durch den dritten Nachsatz in V. 5b ausgelöst, in dem der Prophet erklärt, daß er den König Jahwe Zebaoth geschaut hat. Auch dieser Satz ist von dem seinen Ausruf einleitenden *Wehe* abhängig. Er dürfte nicht den Schmerz darüber zum Ausdruck bringen, daß er dem König der Ehren nicht den geschuldeten Tribut seiner Lippen darbringen darf, sondern auf seine durch die Gottesschau ausgelöste Todesfurcht anspielen. Nach der die Schwierigkeit des Verses behebenden Analyse von Uwe Becker handelt es sich bei diesem Satz jedoch erst um eine redaktionelle Nachinterpretation.[14] Daraus ergibt sich die nicht unwichtige Einsicht, daß die Anschauung von der tödlichen Wirkung der Gotteserscheinung in Israel nicht von jeher beheimatet war, sondern sich vermutlich erst in exilisch-nachexilischer Zeit durchgesetzt hat. Demgemäß hat der Bearbeiter die urspüngliche Klage des Propheten darüber, daß er wegen der Unreinheit seiner Lippen nicht in den himmlischen Lobgesang einstimmen kann, auf den todbringenden Anblick des Königs Jahwe Zebaoth bezogen. Aber die grundsätzliche Spannung zwischen der Anziehung des Menschen durch die Heiligkeit Gottes und die Abschreckung bleibt auch so dem Grundtext erhalten: Die Gegenwart des heiligen Gottes läßt den Propheten nicht nur nach dem Einstimmen in den Chor der Serafim verlangen, sondern macht ihm zugleich seine eigene, als

---

[11] Aquila, Symmachus und Theodot.

[12] Die Übersetzung der Septuaginta dürfte durch V. 5b begründet sein. Der Versteil ist von U. Becker, Jesaja, FRLANT 178, 1997, S. 61–69 als sekundäre Erweiterung beurteilt worden.

[13] Wörtlich: *bedeckt.*

[14] Vgl. Anm. 12.

Unreinheit ausgelegte Unwürdigkeit bewußt. Gemessen an Gottes Heiligkeit sind (wie es der Niedrigkeitsbearbeiter des Hiobbuches in Hiob 4,12 ff.; 15,15 und 25,4 ff. feststellt) selbst seine himmlischen Diener nicht rein. Der Mensch dagegen vermag in seiner Gegenwart nur dann seine Stimme zu ihm zu erheben, wenn seine Lippen gereinigt sind und ihm seine Sündenschuld vergeben ist. Gottes Heiligkeit besteht in vollkommener, kraftvoll strahlender Reinheit. Der Mensch aber soll ihr nicht allein durch seine rituelle Untadeligkeit, sondern auch durch seine Demut und sittliche Lauterkeit entsprechen.

Die hier vollzogene Identifikation der Heiligkeit mit umfassender Reinheit läßt sich auch sprachgeschichtlich absichern: Das akkadische, von derselben Wurzel wie das hebräische Wort קָדוֹשׁ (*qadosch*) gebildete Verb *qadāšu(m)* bedeutet *rein werden, rein sein* und das davon abgeleitete, eine Kultdienerin bezeichnende Nomen *qadištum* die *Reine.*[15] Dem entspricht die von uns bereits bei der Auslegung von Ex 3,5 gemachte Beobachtung,[16] daß die durch das Erscheinen Gottes geheiligte Stätte die Einhaltung besonderer Reinheitsvorschriften verlangt, die sich selbst noch auf ihren Umkreis erstrecken: Das Allerheiligste, in dem Gott anwesend ist, darf von dem ungeweihten Besucher des Heiligtums nicht betreten werden, selbst in seinem Umkreis muß er seine Schuhe ausziehen.

Da es sich bei der Erzählung vom brennenden Dornbusch in Ex 3,1–6* nach unserer Einsicht um eine verschlüsselte Ätiologie für die Heiligkeit des Gottesberges Sinai handelt[17] und die Sinaitheophanie dem Erscheinen Gottes in seinem Tempel entspricht, liegt es nahe, das Gesagte in der Sinaiperikope zu überprüfen. Dort heißt es in Ex 19,10 f. (vgl. V. 22), daß Jahwe Mose nach der Ankunft der Israeliten an dem Berg beauftragt habe, ihnen zu befehlen, sich zwei Tage lang zu heiligen[18] und ihre Kleider zu waschen. Welche Maßnahmen die Heiligung sonst noch einschließt, wird als bekannt vorausgesetzt und daher nicht berichtet. Gehen wir davon aus, daß für die Kultfähigkeit der Israeliten vergleichbare, wenn auch nicht identische Bestimmungen wie für die Priester galten (vgl. Lev 22), wird man vor allem an die Enthaltung von Wein und anderen Rauschtränken (Lev 10,9) und nicht zuletzt an geschlechtliche Enthaltsamkeit zu denken haben (vgl. CD XII,1 f.).[19] Die Reinigung der Kleider galt der Entfernung aller Substanzen, die ihre Träger kultisch verunreinigen (vgl. Hag 2,12 f.).[20] Wer mit der Gottheit oder einer durch seine Inbesitznahme geheiligten Stätte in Berührung kommt, muß sich reinigen,

---

[15] Vgl. W. von Soden, AHw II, S. 891 s. v. Zum Problem einer noch älteren Grundbedeutung vgl. W. Kornfeld, ThWAT VI, Sp. 1181.

[16] Vgl. oben, §4, S. 91 f.

[17] Vgl. oben, §4, S. 92 f.

[18] קדשׁ D-Stamm oder Pi'el als Kausativ.

[19] Zu den sonst gültigen Reinheitsvorschriften vgl. die sog. Reinheitstora in Lev 11–15.

[20] Vgl. z. B. Lev 13,52 ff.; 14,8; 15,2 ff.16 f.19 ff. und Dtn 23,11 f.

weil er sie andernfalls entweiht und dadurch den Zorn der Gottheit herausfordert.[21]

Die lateinischen Äquivalente des hebräischen Wortes für *heilig sacer, sanctus* und *sacrum* dienen primär der Feststellung, daß eine Person, eine Sache oder ein Ort als den Göttern gehörig oder verfallen dem profanen Gebrauch entzogen ist.[22] Die Ableitung der griechischen Äquivalente *hagios*, *hagnos* und *hieros* ist umstritten, doch scheint *hieros* ursprünglich mehr die Kraft und Größe und *hagios* mehr die Reinheit betont zu haben. Weiterhin konnte *hagios* das dem Gott Gehörende oder Geweihte und *hieros* das ihm positiv oder negativ Verfallene bezeichnen.[23] In der Folge sind die hier genannten Begriffe durch die Septuaginta und Vulgata im biblischen Sinne umgeprägt und in dieser Bedeutung auf dem Weg über die modernen Bibelübersetzungen in die europäischen Sprachen eingegangen.

3. *Der Heilige Israels.* Doch ehe wir das bisher gewonnene Ergebnis generalisieren, empfiehlt sich ein Blick auf die dem Jesajabuch eigene Rede von dem Heiligen Israels. Was sich bei den anderen Gottesepitheta beobachten läßt, tritt auch bei ihrer Verwendung zutage. Wie zum Beispiel Ps 89,19 belegt, dürfte sie der Jerusalemer Kultlyrik entstammen und ihre Vorgeschichte in der kananäischen Religion besitzen.[24] Sie ist an keiner Stelle zu einer leeren Formel erstarrt, sondern hebt bewußt den Aspekt seiner weltüberlegenen Souveränität hervor, die sich in seinem richtenden und helfenden Wirken erweist. Daher ist es verständlich, daß in dem das Jesajabuch eröffnenden Scheltwort Jes 1,4–9 in V. 4 das Wehe dem sündigen Volk gilt, das einem störrischen Sohn gleich Jahwe verlassen und den Heiligen Israels verworfen hat. Einsichtsloser kann nicht handeln, als wer sich an dem vergeht, der seinem Wesen nach verzehrende Reinheit ist. Es handelt sich an dieser Stelle wie bei den folgenden, hier aus der protojesajanischen Sammlung herangezogenen Belegen um rückwärtsgewandte Prophetie, die das Exil als Strafe Jahwes über sein Volk deutet und in den anschließenden V. 7–9 auf die durch seinen Ungehorsam entstandene Lage und damit zugleich indirekt auf die Notwendigkeit zur Buße verweist (vgl. 1,18–20).[25] Der frühnachexilischen Gemeinde,

---

[21] Vgl. die Erzählung vom Tode der beiden Söhne Aarons Nadab und Abihu in Lev 10, die ihre Räucherpfannen nicht an dem heiligen, vom Himmel gefallenen (Lev 9,24), sondern am fremden Feuer entzündet hatten und zur Strafe durch ein von Jahwe ausgehendes vernichtet wurden; zur literarischen Schichtung des Kapitels vgl. E.S. Gerstenberger, ATD 6, 1993, S. 104–106, zur Sache P. Heger, Incense Cult, BZAW 245, 1997, S. 57–71.

[22] K. Latte, Römische Religionsgeschichte, HAW V/4, 1967², S. 38.

[23] H. Bengtson, Geschichte der griechischen Religion I, HAW V/2,1, 1955², S. 70.

[24] Vgl. dazu W. H. Schmidt, Wo hat die Aussage: Jahwe „der Heilige" ihren Ursprung?, ZAW 74, 1962, S. 62–66.

[25] Vgl. dazu auch O. Kaiser, ATD 18, 1981⁵, S. 32–38 und U. Becker, Jesaja, FRLANT 178, S. 176–192.

die den Wiederaufbau des Tempels erlebt hat, gilt in ihrer überlieferten Gestalt auch die Umkehrpredigt in Jes 30,9–17:[26] Sie deutet das katastrophale Ende des davidischen Reiches als Folge der höhnischen Ablehnung der Botschaft der als *Seher* und *Schauer* bezeichneten Propheten, von denen man lieber Gefälligkeiten vernommen hätte, als sich von ihnen an den Heiligen Israels und den Ernst seiner Gehorsamforderung erinnern zu lassen (vgl. V. 9–11 mit Jes 5,19). Was vor der Katastrophe galt, gilt nach ihr erst recht (V. 15):

Denn so sprach der Herr Jahwe, der Heilige Israels:
Durch Umkehr und Gelassenheit würdet ihr gerettet,
Im Stillhalten und Vertrauen läge eure Stärke.

Der Heilige Israels ist trotz seiner weltüberlegenen Andersartigkeit und alles Unheilige verzehrenden Macht der Gott, der sich Israel verbunden hat, der sein Gott ist, über der Treue seines Volkes wacht, seine Untreue schrecklich heimsucht und trotzdem weiterhin auf seine Liebe und Umkehr wartet. Daß Israels Zukunft von seinem Gehorsam gegenüber der Tora Jahwes abhängt und mit ihren Fluchankündigungen nicht zu scherzen ist, ruft der späte Theologe Jes 5,24b in Erinnerung, der die vorausgehenden Weherufe denen zueignet, die die Weisung Jahwe Zebaoths verworfen und das Wort des Heiligen Israels verachtet haben.[27] Die unter den Segensverheißungen und Fluchandrohungen Jahwe Zebaoths, des Heiligen Israels stehenden Forderungen der Tora entscheiden deshalb über Leben und Tod Israels, weil sein Gott der Herr des Himmels und der Erde und seinem Wesen gemäß eine alles ihm Entgegengesetzte verzehrende Macht besitzt.

Aber er ist als der Heilige Israels eben doch zugleich der Grund der Hoffnung seines Volkes; denn wenn er sich ihm beizustehen entschlossen hat, vermag ihn nichts auf Erden daran zu hindern. Er wird den Notschrei seines Volkes erhören und es als der Gott Israels nicht verlassen: Wenn es von ihm aus Babylon befreit in die Heimat zurückmarschiert, kann es den kürzesten Weg durch die Wüste wählen; denn er wird für es auf kahlen Höhen Ströme und inmitten der Wüste Quellen fließen lassen und die Steppe mit Zedern, Akazien, Myrten und Ölbäumen bedecken. Dadurch soll es offenbar werden, daß die Hand Jahwes dies bewirkt und der Heilige Israels es geschaffen hat (Jes 41,17–20; vgl. auch 43,14–21). Seine unvergleichliche, nie versiegende Schöpfermacht ist ein Ausfluß seiner Heiligkeit. Der Verweis auf sie gibt auch dem Heilszuspruch seine überzeugende Kraft, mit der sich Israel als Retter vorstellt (Jes 41,14):

---

[26] Vgl. dazu auch O. Kaiser, Literarkritik und Tendenzkritik. Überlegungen zur Methode der Jesajaexegese,in: J. Vermeylen, ed., The Book of Isaiah/Le Livre d'Isaïe, BEThL 81, 1989, S. 55–71 und bes. S. 62–70.

[27] Vgl. dazu auch O. Kaiser, ATD 18, 1981^5, S. 113 f. und U. Becker, Jesaja, FRLANT 178, 1997, S. 142 f.

> *Fürchte dich nicht, du „Geschlecht“[28] Jakobs*
> *und du Mannschaft[29] Israels!*
> *Ich bin es, der dir hilft, lautet Jahwes Spruch,*
> *und (bin) dein Erlöser, der Heilige Israels.*

So besitzt Gott als der Heilige in seiner vor- und überweltlichen Reinheit die absolute Macht, so daß es weder für seinen Zorn noch für seine Gnade andere Grenzen gibt, als die er sich selbst setzt. Wem er begegnet, den verlangt es einerseits danach, ihn anzubeten und zu preisen. Aber er wird sich andererseits seiner kreatürlichen Unvollkommenheit, Unreinheit und Sündhaftigkeit bewußt, die ihn nach Reinheit und Lauterkeit verlangen läßt. Als das Volk des Heiligen steht Israel unter der Forderung, seiner Heiligkeit zu entsprechen, weil sonst sein verzehrender Glanz auf es fällt. Aber noch in seiner Fehlbarkeit bleibt es sein Volk, das zu ihm rufen und auf seine Gnade und Hilfe hoffen kann. Gottes Heiligkeit ist mithin, um *Rudolf Otto* das Wort zu geben,[30] das *fascinosum* und das *tremendum*, das, was Gott anziehend macht, und das, was vor ihm erschauern läßt. Sie ist das eigentliche Wesen der Gottheit.[31] Wo dieses Wissen in unserem Reden von Gott nicht mehr mitschwingt, hat er sich uns längst entzogen. Das Wissen um den unendlichen qualitativen Abstand zwischen Gott und aller Kreatur bildet das Fundament der drei nachbiblischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islams.

4. *Der König Jahwe Zebaoth.*[32] Es ist nicht zufällig, daß das Trishagion in Jes 6,3 dem *König* Jahwe Zebaoth gilt; denn mit diesem Titel und Beinamen wird die Herrschaft über Himmel und Erde für Jahwe in Anspruch genommen. Dabei gilt es, zwischen seiner Bezeichnung als König und als Jahwe Zebaoth zu unterscheiden.

Der Befund und der Stand der Forschung machen einige einleitende religionsgeschichtliche Erwägungen erforderlich. Dabei können wir davon ausgehen, daß der Vergleich zwischen den einschlägigen ugaritischen und biblischen Texten zu dem Ergebnis geführt hat, daß die Vorstellung von Jahwes Königtum eine doppelte Wurzel besitzt.[33] Im Pantheon von Ugarit (einem kleinen Königreich an der Nordwestküste Syriens in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr.)[34] wurden sowohl der Schöpfergott El als auch der Wettergott

---

28 Lies statt תּוֹלַעַת, *Wurm*, ein תּוֹלֶדֶת.

29 Vgl. GesB, S. 474, s. v.

30 Auf seinem Grabstein auf dem Marburger Friedhof am Unteren Rotenberg ist die Bibelstelle Jes 6,3 eingemeißelt.

31 R. Otto, Das Heilige, (1936)$^{23-25}$, S. 13–28 und S. 42–52.

32 Vgl. dazu auch den einschlägigen Artikel von H.-J. Zobel, ThWAT VI, Sp. 876–891 und T. N. D. Mettinger, Dethronement of Sabaoth, CB.OT 18, 1982, S. 19–37.

33 Vgl. dazu als immer noch grundlegend W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, BZAW 80, 1966^{2}.

34 Vgl. zu ihm D. Kinet, Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des ATs, SBS 104, 1981.

Baal als Könige vorgestellt. Dabei wurde das Königtum Els als des Schöpfers und Vaters der Götter und Menschen auf sein Schöpfertum und das Baals als des Gebers der Fruchtbarkeit auf seinen Sieg über den Meeresgott Jammu zurückgeführt. Els Schöpfertum war wahrhaft ewig, Baals aber zeitlich begrenzt, weil er in der Zeit der Sommerhitze in der von Motu, dem Tod, beherrschten Unterwelt weilen mußte und erst mit den Herbstregen aus ihr zurückkehrte, um dann im Kampf mit dem Meeresgott Jammu sein Königtum zurückzuerobern und seinen Thron im Wolkenpalast über seinem heiligen Berge Zafon zu besteigen. Das Baal-Epos zeigt allerdings, daß der primär an den Rhythmus des Jahres gebundene Mythos sich im 14. Jh. v. Chr. bereits zu verselbständigen begann: Am Ende der Erzählung von Baal und Mot berichtet das Epos davon, daß der aus der Unterwelt zurückgekehrte Gott sieben Jahre unangefochten auf seinem Thron sitzen konnte, bis er erneut in die Gewalt Mots gelang (KTU 1.6.V,7–9).[35] Wenn ihm der Gott der handwerklichen Künste Kothar wa-Chasis vor seinem Kampf mit dem Meeresgott das ewige Königtum in Aussicht stellt (KTU 1.2.IV,10 f.), steht das zumindest in Spannung mit der epischen Erzählung von Baals Abstieg in die Unterwelt. Doch mag da, wo wir einen Widerspruch entdecken, für das aspekthafte Denken der Alten keiner bestanden haben; denn schließlich erwies sich Baal in Gewitter, Sturm und Regen und der durch ihn geweckten Fruchtbarkeit alljährlich neu in seiner Königsmacht. Etappenweise Herrschaft im Jahreskreis und dauernde in der Länge der Jahre bildeten so eben zwei Aspekte des einen und ewigen Königtums Baals.

Dank seiner ursprünglichen Eigenschaft als Wettergott[36] war Jahwe dem kanaanäischen Gott Baal wesensverwandt. Als der in Jerusalem allein verehrte Königsgott trat er folgerichtig auch das Erbe Els an, der die Einheit der Welt in der Spannung ihrer rivalisierenden Kräfte garantierte. Wenn man trotzdem seine Siege über das Meer besang und vermutlich auch in einem alljährlichen kultdramatischen Aufzug beging (Ps 47,6), muß man sich an den aspekthaften Charakter des mythischen Denkens und sein Grundgesetz von der *multiplicity of approaches*, der nicht aufeinander abgestimmten Vielfalt der Zugänge erinnern.[37] Das Mythologem vom Königtum Jahwes hat im Alten Testament in den sogenannten Thronbesteigungs- oder Jahwe-Königs-Psalmen seinen Niederschlag gefunden. Bei diesen Liedern bleibt im Einzelfall zu prüfen, wieweit sie eine vorexilische Grundlage besitzen. In ihrer überwiegenden Zahl dürften sie exilisch-nachexilischen Ursprungs sein.[38] Daher

---

[35] Vgl. dazu auch GAT I, S. 107–112.

[36] Vgl. dazu auch oben, §3.6, S. 81.

[37] Vgl.dazu E. Brunner-Traut, Frühformen 1992², S. 7–14.

[38] Zum Stand der Diskussion vgl. J. Jeremias, Königtum, FRLANT 141, 1987; B. Janowski, Königtum, ZThK 86, 1989, S. 389–454 = ders., Gegenwart, 1993, S. 148–213 und zur Redaktionsgeschichte der älteres Gut enthaltenden Lieder O. Loretz, Ugarit-Texte, UBL 7, 1988 bzw. exemplarisch ders., Ugarit und die Bibel, 1990,

setzen sie in ihrer überlieferten Gestalt die Übertragung der einst getrennten Herrschaftsbereiche Els und Baals auf Jahwe voraus. Wann dieser Prozeß seinen Endpunkt erreicht hat, dürfte weiterhin kontrovers bleiben, da das Alte Testament kein Handbuch der Religionsgeschichte, sondern zum Trost und zur Mahnung des unter seinem Exilsgeschick leidenden Israel bestimmt ist. Daher haben seine Tradenten alle Elemente ausgeschieden, die Israels Glauben an Jahwe als den einzigen Gott verdunkeln könnten. Die alten Götter sind in ihm zu seinem himmlischen Hofstaat, zu seinen Dienern und Boten geworden. Sein Schöpfertum kennt keine gleichberechtigten Mächte neben ihm. So können wir nur in vorsichtigen Rückschlüssen erkennen, wie ältere mythische Vorstellungen aufgenommen und in die monojahwistisch und monotheistisch bestimmten Glaubensgedanken integriert worden sind. Daher lassen sich die biblischen Belege für das ewige Königtum Jahwes nicht schematisch auf seine Nachfolge Els und Baals aufteilen. Man muß vielmehr nach dem Aspekt fragen, unter dem ihm das Königtum zuerkannt wird. Wird es im Zusammenhang mit seinem Sieg oder seiner Überlegenheit über das Meer und seine Drachen besungen, liegt die Annahme nahe, daß Jahwe hier als der Nachfolger Baals erscheint, oder vorsichtiger ausgedrückt: daß hier die alte Baal-Mythe nachklingt. Am deutlichsten spiegelt sich dieses Erbe trotz späterer Bearbeitung in Ps 29 wider.[39] In Ps 93 wird Jahwe dagegen zunächst in den V. 1–2 als der König besungen wird, der den Erdkreis fest gegründet hat, und dann in den V. 3–4 in seiner unerschütterlichen Macht und Herrlichkeit gepriesen. weil die gegen anbrausenden Wogen des Meeres nichts vermögen. Mithin beruht das Königtum Jahwes für den Dichter auf seinem Schöpfertum. Dabei dient die Schilderung des ohnmächtigen Aufbegehrens des Meeres der Illustration der Unerschütterlichkeit seiner Herrschaft. Die alte Mythe klingt hier gerade noch an, ist aber ihrer ursprünglichen Funktion gänzlich beraubt. Noch weiter ist ihre Integration in Ps 96 fortgeschritten: Die V. 10–13 proklamieren die Thronbesteigung und Ankunft des Königs Jahwe, dem Schöpfer der Erde und Richter der Völker, dem Himmel und Erde, das Meer und seine Bewohner, das Gefilde und seine Bäume frohlockend huldigen sollen. Erst im Prozeß der in Perserzeit einsetzenden Bildungsremythologisierung (Herbert Niehr) tauchen die den Meeresgott vertretenden Ungeheuer wieder auf,[40] ohne daß dadurch die Integration der Meereskampfmythe in den Verlauf der Schöpfung aufgehoben würde. So ist Jahwe für den späten Dichter des 74. Psalms König von altersher. Er hat seine Königsgewalt in der Besiegung der Meeresunge-

---

S. 96–109. Zur Forschungsgeschichte vgl. auch J. Gray, Biblical Doctrine, 1977, S. 7–38 und O. Loretz, UBL 7, 1988, S. 19–40.

[39] Zur Geschichte des Psalms vgl. O. Loretz, Ugarit-Texte, UBL 7, 1988, S. 76–248.

[40] Vgl. Ps 74,12 f.; 89,10 ff.; Hi 26,12 f.; Jes 51,9; 27,1 und dann Ps 47,6 ff.; 24,7 ff. und dazu auch O. Kaiser, Mythische Bedeutung, BZAW 78, 1962² und J. Day, God's conflict, UCOP 35, 1985.

heuer, in der Bewässerung und der Trockenlegung der Erde und in der Erschaffung von Tag und Nacht und ihrer Gestirne erwiesen (V. 12–17):

> 12 *Gott ist mein König seit Urzeit,*
> *der Hilfen übt mitten im Lande.*
> 13 *Du scheuchtest mit deiner Macht das Meer,*
> *zerbrachst der Drachen Häupter auf den Wassern.*
> 14 *Du zerschmettertest die Häupter Leviatans,*[41]
> *gabst ihn zum Fraß dem Volk der Steppentiere.*
> 15 *Du spaltetest Quelle und Bach,*
> *trocknetest aus dauernde Ströme.*[42]
> 16 *Dein ist der Tag, dein auch die Nacht,*
> *du stelltest auf die Leuchte*[43] *und die Sonne.*
> 17 *Du legtest fest alle Grenzen der Erde*
> *Sommer und Winter, du hast sie gebildet.*

Indem die Gemeinde ihren Gott an seine einstigen Machterweise erinnert, fordert sie ihn angesichts der gegenwärtigen Schändung seines Heiligtums dazu heraus, seinen Feinden und ihrem eigenen Elend ein Ende zu bereiten. Denn in der Schändung des Heiligtums auf dem Zion durch Israels Feinde geht es um die Ehre seines Gottes Jahwe. Er hat sein Königtum im Sieg über die Meeresungeheuer und in der Schöpfung von Himmel und Erde bewährt. Daher besitzt er die Macht, seine Ehre auch angesichts der jetzigen Not zu verteidigen und seiner Gemeinde zu helfen. Ähnlich wie bei Deuterojesaja ist hier der Schöpfungsgedanke zum stützenden Argument für den Heilsglauben geworden.[44]

Gegen die Annahme, Jahwe sei überhaupt erst spät als der Schöpfer und König der Welt anerkannt worden, spricht sein Jerusalemer Thronname. Der lautet in seiner vollen Formel *Jahwe Zebaoth, der über den Kerubim thront* (יְהוָה צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים). Obwohl diese Gottesbezeichnung zum ersten Mal in 1. Sam 4,4 in Verbindung mit der im Tempel von Silo aufbewahrten Lade begegnet,[45] ist es nicht ausgeschlossen, daß sie erst der Jerusalemer Ladetheologie entstammt. Lade und Kerubim wurden jedenfalls im salomonischen Tempel miteinander in Beziehung gesetzt, indem man die Lade im Allerheiligsten unter die ausgebreiteten Flügel der Kerubim stellte.[46] In Ex 25,10–22 gilt sie als Untersatz für die von den Keruben gestützte Deckplatte als der

---

[41] Bei ihm handelt es sich um ein mythisches Ungeheuer aus dem Gefolge des Meeresgottes, vgl. I. Zatelli, DDD, Sp. 956–966.

[42] Vgl. dazu auch J. A. Emerton, VT.S 15, 1966, S. 129.

[43] D. h.: den Mond.

[44] Vgl.dazu unten §9.6, S. 225–227.

[45] Vgl. auch 2. Sam 6,2.

[46] 1. Kön 8,6 f.; vgl. Ex 25,18 ff. und dazu T. N. D. Mettinger, CB.OT 18, 1982, S. 37: ... *the nucleus of the Zion-Sabaoth theology is the concept of God as the heavenly King who thrones upon the cherubim and who is invisibly present in his Temple.*

Stätte, über der Jahwes Herrlichkeit erscheint. Ihre Tragstangen sprechen jedoch dafür, daß es sich bei ihr primär um einen transportablen Kastenthron für den unsichtbar über ihr thronenden Gott und zugleich ein Prozessionsheiligtum handelte.[47] Aus der Erzählung von der Überführung der Lade in den Tempel in 1. Kön 8,2–4.6* läßt sich erschließen, daß die Initiative zur Überführung der Lade in den Tempel nicht von Salomo, sondern von den Ältesten Israels ausgegangen ist.[48] Daraus ergibt sich, daß die in 1. Sam 4,4 vorausgesetzte Verbindung des Kerubenthroners Jahwe Zebaoth mit der Lade die Verhältnisse des Jerusalemer Tempels in den von Silo zurückprojiziert. Die Lade aber dürfte von Hause aus ein mit den Keruben konkurrierender Gottesthron oder Thronuntersatz, jedenfalls aber ein Symbol für die Gegenwart Jahwes gewesen sein.[49]

Den mit der Vorstellung vom König Jahwe Zebaoth fest verbundenen Keruben werden im Alten Testament auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Aufgaben zugewiesen: In der Totenklage über den König von Tyros Ez 28,11–19 wird das Wort im artikellosen Singular wie ein Eigenname behandelt. Der Kerub fungiert hier als schützender Wächter auf dem Gottesberg: Während der König von Tyros anfänglich dem Kerub beigesellt gewesen sei, hätte ihn der wegen eines Frevels von dort vertrieben.[50] Unterschiedliche, aber bei genauerer Betrachtung doch verwandte Aufgaben werden den Kerubim in Ps 18,11 f. und Gen 3,24 zugewiesen: In Ps 18,11 f. dient ein ein einzelner Kerub Jahwe als Reittier, auf dem er sich dem königlichen Beter rettend naht.[51] Die nächste Parallele zu dieser Vorstellung findet sich in Ps 68,5, wo das aus dem ugaritischen Baalepos bekannte Epitheton des kanaanäischen Wettergottes als des Wolkenreiters (רֹכֵב בָּ עֲרָבוֹת) auf Jahwe übertragen ist.[52] In Gen 3,24 werden die Kerubim zusammen mit dem gezackten Dolch (der Blitzwaffe des Wettergottes) erwähnt. Jahwe läßt sie vor dem Garten Eden

---

[47] Vgl. dazu auch die Diskussion bei M. Metzger, Königsthron, AOAT 18/1, S. 358–365, der mit Recht betont, daß ihre Interpretation als Fußschemel Jahwes sekundär ist.

[48] Vgl. dazu E. Würthwein, ATD 11/1, 1984^{2}, S. 86 f. z.St.

[49] Vgl. dazu M. Metzger, Königsthron, S. 352–365 und ders., Jahwe, der Kerubenthroner, in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, 1994, S. 75–90, bes. S. 76 f., aber auch B. Janowski, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstheologie, in: D. R. Daniels u. a., Hg., Ernte, was man sät. FS K. Koch, 1991, S. 231–264, bes. S. 243–247.

[50] Zu den Problemen und zur Deutung des Textes vgl. W. Zimmerli, BK XIII/2, 1969, S. 671–680, bes. die Rekonstruktion des Liedes S. 679.

[51] Zum Problem der Ableitung des Wortes und dem biblischen Befund vgl. auch D. N. Freedman und P. O'Connor, ThWAT IV, Sp. 322–334, zur Funktion und Gestalt der Keruben auch T. N. D. Mettinger, DDD, Sp. 362–367.

[52] *rkb.'rpt* vgl. z. B. KTU 1.3.III,38.IV,6; 1.4.III,18; V,60; 1.5.II,7–5; V,60; 1.10.III,36.

lagern, damit sie den Weg zum Lebensbaum bewachen.[53] Blickt man auf die den Kerubim in diesen Texten zugewiesenen Aufgaben zurück, wird deutlich, daß sich die Funktion der Kerubim als der Thronwächter Jahwes einerseits mit Vorstellungen von der Erscheinung des Wettergottes und andererseits mit solchen vom Paradies verbunden hat. Bedenkt man den Zusammenhang zwischen dem Tempel als Gottesberg auf der einen[54] und zwischen Gottesberg und Paradies[55] auf der anderen Seite, wird es verständlich, daß aus den Kerubim als Thronwächtern des im Tempel über ihnen residierenden Gottes Wächter des Gottesberges und des Paradieses werden konnten. Andererseits repräsentierte das Dunkel des דְּבִיר (Debîr), der Tempelcella, die Jahwe den Blicken der Menschen entziehende Wolkendecke (1. Kön 8,12).[56] Daher ist die Verbindung der Kerubim mit den Wolken und schließlich auch mit dem Blitzdolch des Wettergottes nicht weniger konsequent.

Nicht eindeutig läßt sich die Frage nach der Gestalt der Kerubim beantworten. Es handelt sich bei ihnen jedenfalls um geflügelte Mischwesen.[57] In der Regel stellt man sie sich als Sphingen und das heißt: geflügelte Löwen vor. Der altorientalischen Ikonographie gemäß kann es sich bei ihnen prinzipiell jedoch auch um andere Mischwesen wie z. B. geflügelte Stiere, Greife oder Löwendrachen gehandelt haben. Für die Entscheidung zugunsten der Sphingen spricht jedoch, daß sie *die im palästinischen Raum am häufigsten belegten Mischwesen* sind.[58] Denken wir an Ps 18 zurück, so wird deutlich, daß die Vorstellung von dem über den Kerubim thronenden König Jahwe seine Herrschaft über Sturm und Wetter einschließt. Die Frage, ob man sich ihn zur Zeit Salomos nur als einen Wetter- und Fruchtbarkeitsgott vorstellte, ist damit aber noch keineswegs entschieden.

Zu ihrer Beantwortung trägt die Beobachtung bei, daß der von Keruben flankierte Weltenbaum, wie er sich auf vorderasiatischen bildlichen Darstellungen findet, den universalen Herrschaftsbereich des Kerubenthroners als des Königs der Götter charakterisiert. Erinnert man sich an den Palmetten-Blütenfries im Haus und in der Vorhalle des salomonischen Tempels (1. Kön 6,29.35), ist der Analogieschluß berechtigt, daß man auch in Jahwe, dem

---

[53] Vgl. dazu auch H. Gese, Lebensbaum, in: FS K. Elliger, AOAT 18, 1972, S. 77–86, bes. S. 78–83 = ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, 1974 (ND), S. 99–112, bes. S. 101–107.

[54] Vgl. z. B. Ps 48,2 ff.

[55] Vgl. Ps 46,5; Ez 47,1–13; Sach 14,8; Gen 2,10 ff.; 1. Hen 24,3–25,6 (vgl. auch 1. Hen 32) und dazu künftig auch M. Witte, Die biblische Urgeschichte, BZAW 1998.

[56] Vgl. dazu auch T. N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, 1982, S. 32–36 und unten, S. 203 f.

[57] 1. Kön 8,6; Ex 25,20. Zu den vier Mischwesen in Ez 1,5–12 vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen, SBS 84/85, 1977, S. 162–177 bzw. K-F. Pohlmann, ATD 22/1, 1996, S. 58 f.

[58] Vgl. Metzger, AOAT 18/1, S. 312–319 und S. 318.

Kerubenthroner, den universalen Herrn, Geber und Beschützer des Lebens verehrte.[59]

Diesem Ergebnis fügt sich die Bedeutung des Thronnamens Jahwe Zebaoth ein.[60] Grammatisch handelt es sich bei dem Wort Zebaoth um den Plural des Wortes צָבָא (Saba mit der Grundbedeutung *Heer*. Demnach ist Jahwe Zebaoth der König der Heerscharen. Problematisch ist jedoch, welche Heerscharen damit gemeint sind. In Erinnerung an das oben über das Gesetz der Vielfalt der Zugänge Gesagte werden wir sie keineswegs einfach unter Berufung auf Ps 24,7 ff. mit seinen dort vermutlich zum Kampf mit dem Meer aufgebotenen Kriegern identifizieren.[61] Man hat gelegentlich vorgeschlagen, diesen Titel auf seine Eigenschaft als des göttlichen Führers des Heerbannes in Israel und Juda zu beziehen (vgl. 1. Kön 2,5; 1. Sam 17,45).[62] Aber die dafür ins Spiel gebrachte Deutung der Wortform als Dual wirkt mitsamt ihrer militärpolitischen Interpretation gezwungen.[63] Der durch die Kerubim gegebene kosmische Aspekt spricht eher dafür, an das von Jahwe befehligte himmlische Heer (צְבָא הַשָּׁמַיִם), und das heißt: an die Sterne bzw. die zu seinen Dienern depotenzierten Götter zu denken.[64] Allerdings steht das Wort für *Heer* in dieser Formel im Singular. Nur in Ps 103,21 und Ps 148,2 (Qere) bezieht sich der Plural *Zebaoth* eindeutig auf die himmlischen Diener und Boten Jahwes. Es liegt daher nahe, das Gottesepitheton als einen Abstraktplural zur Bezeichnung der Allmacht zu verstehen.[65] So hat es ein Teil der Übersetzer der griechischen Bibel gedeutet und den Thronnamen Jahwe Zebaoth mit κύριος ὁ παντοκράτωρ, *der allmächtige Herr*, wiedergegeben. Andere haben ihn wörtlich mit κύριος τῶν δυνάμεων übersetzt. In Jes 6,3 haben ihn die Übersetzer der Septuaginta aus Repekt vor dem Gottesnamen lediglich griechisch transkribiert. Vergegenwärtigt man sich, wie eng dieser Beiname mit der Vorstellung von Jahwes Thronen über den Kerubim und seiner Gegenwart im Tempel als der Stätte verbunden ist, an der sich Himmel und Erde in eigentümlicher Weise berühren, wird man sich dafür entscheiden, daß er die himmlischen Heerscharen bezeichnet.[66] Allerdings ist der Gott, der den himmlischen Heeren befiehlt, zugleich der Lenker der irdischen Schlachten

---

[59] Vgl. M. Metzger, Jahwe, der Kerubenthroner, in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, 1994, S. 86 f.

[60] Vgl. dazu auch J. Zobel, ThWAT VI, Sp. 876–892 und T. N. D. Mettinger, DDD, Sp. 1730–1740.

[61] Vgl. dazu O. Loretz, Ugarit-Texte, UBL 7, 1988, S. 309–311.

[62] J. Maier, Ladeheiligtum, BZAW 93, 1965, S. 51.

[63] J. Zobel, ThWAT VI, Sp. 880.

[64] Vgl. Jes 40,26 mit Ri 5,20 bzw. 1. Kön 22,19; Dan 8,10 mit Dtn 4,19 und zur Sache auch W. H. Schmidt, Glaube, 1996[8], S. 206 f.

[65] O. Eißfeldt, Jahwe Zebaoth, Misc.Acad.Berol. II, 1950, S. 128–150 und bes. S. 135–138 = ders. KS III, 1966, S. 103–123 und bes. S. 110–113.

[66] So auch T. N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, 1982, S. 24 f. und ders., In Search of God, 1987, S. 123 ff. und bes. S. 133 ff.

und von allem was auf Erden geschieht. Insofern haben die griechischen Übersetzer, die Jahwe Zebaoth mit *der Allherrscher* übersetzten, sachlich ebenso Recht wie *Otto Eißfeldt*, der das Epitheton auf Jahwes Allmacht bezog. Damit läßt Jahwe den Wolkenreiter und König über die Erde Baal weit hinter sich. Wer die Sterne und ihre Geister lenkt, ist als der höchste Gott ausgewiesen.[67]

So sind wir wieder bei der Erzählung von der Berufung des Propheten Jesaja angelangt, in der das Dreimal-Heilig den König Jahwe Zebaoth und damit den höchsten Gott besingt. Seiner Allmacht entspricht seine absolute, keiner weiteren Steigerung fähige Heiligkeit. Seine Herrlichkeit wird von Himmel und Erde als seinen Kreaturen bezeugt,[68] die seinen Befehlen widerspruchslos gehorchen (Jes 40,26).

5. *Die Kreise der Heiligkeit.* In einer für den Menschen der säkularisierten Gegenwart kaum noch nachzuvollziehenden Weise verlangte der Umgang mit dem Heiligen, sei es mit dem heiligen Gott, sei es mit dem von ihm geheiligten Ort, der rituellen Umsicht und Vorsicht. Wir erwähnten bereits, daß Mose auf heiligem Boden die Schuhe auszuziehen[69] und den am Sinai angelangten Israeliten vor der Begegnung mit Jahwe eine zweitägige Heiligung auferlegt wurde.[70] Vor allem aber sollte Israel als das Eigentum Jahwes ein heiliges Volk sein.[71]

Natürlich konnte es als solches in seinem Alltag und bei seiner Arbeit nicht dieselben Reinheitsvorschriften befolgen wie z. B. der allein zum Betreten des Allerheiligsten berechtigte Hohepriester (Lev 16,1–4; Lev 21,10–15) oder die zum Amtieren im Tempelhaus und seinem Vorhof berechtigten Priester (vgl. Lev 21,1–22,16; Ez 44,15–31), die als Torhüter und Tempelsänger amtierenden Leviten (1. Chr 23,4; Ez 44,10 f.) und schließlich die sich ursprünglich aus fremden Sklaven rekrutierenden *Nitînîm* oder Tempeldiener.[72] Es galt in der Tat, zwischen den unterschiedlichen Kreisen der Heiligkeit zu unterscheiden, die sich um das Allerheiligste des Tempels, den קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים legten, (1. Chr 6,34; 2. Chr 5,7).[73] Es selbst bildete den Mittelpunkt dieser konzentrischen Ringe, weil es als Stätte der Anwesenheit Jahwes galt. Darum war

---

[67] Ein bißchen Astrologie gehört nun einmal zum altorientalischen Weltbild; vgl. dazu F. Boll, C. Bezold und W. Gundel, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Darmstadt 1974[6] und I. Zatelli, Astrology and the Worship of the Stars in the Bible, ZAW 103, 1991, S. 86–99.

[68] Hab 3,3b; Ps 19,1; vgl. Weish 13,1–9, vgl. dazu auch unten, §10.7, S. 271–274.

[69] Vgl. oben, §4.2, S. 91 f. und S. 105.

[70] Vgl. oben, S. 108.

[71] Vgl. oben, §2.5, S. 50.

[72] Esr 2,43 u.ö.; 7,7; 8,17; Neh 3,26.31; 10,29; 11,3.21; vgl. dazu E. Lipínski, ThWAT V, Sp. 709–712.

[73] Vgl. dazu M. Haran, Temples, 1983 (ND 1985), S. 175–188 sowie K. Koch, Sinaigesetzgebung, ZThK 55, 1958, S. 36–51.

für sein Betreten die Einhaltung strengster Reinheits- und Vorsichtsmaßnahmen erforderlich (Lev 16,1–17). Gleiche Heiligkeit besaß der große im inneren Tempelvorhof stehende Brandopferaltar, auf dem die Sühne schaffenden Opfer vor den Augen der im äußeren Tempelvorhof versammelten Gemeinde dargebracht wurden. Er war daher von einem Sperrplatz umgeben. Denn wer ihn berührte, war *heilig* und damit dem Heiligtum verfallen (Ex 29,37). Daran erkennen wir, daß auch das hebräische Wort dem lateinischen *sacer* und dem griechischen *hagios* vergleichbar die Bedeutung *der Gottheit verfallen* annehmen konnte.[74] Demgemäß galten auch die im Tempel verwandten Geräte als heilig, d. h. für den ausschließlichen Gebrauch zu Ehren der Gottheit bestimmt (1. Kön 8,4).[75]

Um die beiden hochheiligen Stätten legte sich der Bezirk des Heiligen in Gestalt des Tempelhauses mit seiner Vorhalle und dem inneren Vorhof. Die in ihm amtierenden Priester wurden mittels eines siebentägigen Ritus auf ihren Dienst vorbereitet. Dabei hatten sie sich einer Waschung, Einkleidung, Salbung und Entsühnung zu unterziehen (Lev 8). In der Folge galten sie als Jahwe geweiht oder heilig (קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם, Lev 21,6). Leibliche Unversehrtheit war selbstverständliche Voraussetzung für ihren Dienst (Lev 21,17 ff.). Der innere Tempelvorhof war im Westen, Osten und Süden von einem äußeren Vorhof umgeben, der von Umkleide- und Aufenthaltsräumen, Speisekammern und Opferküchen für die Priester sowie den Laien zugänglichen Räumen gesäumt war.[76] Zugang zum gesamten Komplex hatte nur der Hohepriester, zu allen übrigen Teilen mit Ausnahme des Allerheiligsten nur die Priester und die im Tempel Dienst leistenden Leviten. Sie galten ebenfalls in besonderer Weise als Eigentum Jahwes (Num 3,44 f.). Die Laien hatten dagegen nur zum äußeren Vorhof Zutritt. In Analogie zu Ex 19,10 f. ist zu unterstellen, daß sie sich vorher entsprechend zu heiligen und das heißt: zu reinigen hatten. Die Unterschiede der verlangten Reinigungen und Entsündigungen zwischen dem Hohenpriester, den Priestern und abgestuft den Leviten und schließlich den Laien spiegelt den vom Allerheiligsten bis zum äußeren Vorhof abnehmenden Grad der Heiligkeit.

In der ezechielischen Utopie vom Tempel und der Verteilung des Landes sollten das Umland des Tempels und damit die Kernstadt Jerusalems von den Priestern aus Zadoks Geschlecht bewohnt werden und ebenfalls als hochheilig gelten (Ez 48,12). Der folgende Ring sollte von den Leviten bewohnt werden und immerhin noch als Jahwe geweiht oder heilig gelten (Ez 48,14). Erst in der sich daran anschließenden Vorstadt sollten die allen Stämmen angehörenden Arbeiter wohnen und ihren Unterhalt finden (Ez 48,18 f.). Die

---

[74] Vgl. dazu oben, S. 109.

[75] Ihr König Belsazar in Dan 5 unterstellter Mißbrauch bei einem Gelage stellte daher eine unverzeihliche Lästerung dar, der die Strafe auf dem Fuße folgte (V. 30).

[76] Die Beschreibung folgt dem Entwurf Ez 40,1–42,20; 43,10–24 und 46,19–24.

Stadt selbst aber sollte den Namen *Hier ist Jahwe* erhalten (Ez 48,35).[77] Die Vorstellung von der Heiligkeit Jerusalems als der Gottesstadt (Ps 48,2) hat sich praktisch jedenfalls in dem essenischen Verbot des Geschlechtsverkehrs innerhalb Jerusalems ausgewirkt (CD XII,1 f.).

6. *Die Heiligung Israels.* Den äußersten Kreis der Heiligkeit bildete Israel selbst als Jahwes heiliges und daher zur Heiligung verpflichtetes Volk. Halten wir uns an das *Heiligkeitsgesetz* (Lev 17–26),[78] so sind in ihm die ursprünglich getrennten Bereiche der rituellen Reinheit und der einfachen Sittlichkeit bereits miteinander verbunden. Wer sich äußerlich verunreinigt hat, weiß, daß er befleckt ist; wer sich gegenüber dem Nächsten vergangen hat, fühlt sich als unrein. Nur ein Israel, das in beiden Bereichen unanstößig ist, genügt dem bereits mehrfach zitierten Gebot Jahwes: *Ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich, Jahwe, euer Gott* (Lev 19,2). Daher finden wir in diesem Rechtsbuch einerseits Bestimmungen, die im weitesten Sinne rituellen Charakter besitzen: So verlangt es z. B. von Israel, sich den für jedermann geltenden Vorschriften der Reinheitstora (Lev 11–15; 17,15 f.), Bestimmungen über sich ausschließende Handlungen (Lev 19,19)[79] und das Geschlechtsleben[80] betreffenden Verboten zu unterwerfen. Andererseits legt es ihm das Halten sittlicher Gebote auf, die es dazu verpflichten, Leben und Recht des Nächsten zu respektieren. Zu ihnen zählen Verbote wie die, die eigene Tochter zu gewerbsmäßiger Hurerei anzuhalten (Lev 19,29), die Feld- und Gartenfrüchte zum Schaden der Armen restlos einzubringen (Lev 19,9 f.) und die Auszahlung des Arbeitslohnes unangemessen zu verzögern (Lev 19,13). Sie untersagen auch die Ausübung betrügerischer Handelspraktiken (Lev 19,35 f.), Diebstahl und Lüge (Lev 19,11), Heimtücke gegenüber Behinderten (Lev 19,14), das Schwören von Meineiden bei dem dadurch entheiligten Namen Gottes (Lev 19,12), unwahrhaftiges und parteiisches Verhalten vor Gericht (Lev 19,15), üble Nachrede (Lev 19,16) sowie heimtückischen Haß und Rachsucht (Lev 19,17.18a). Diese Verbote lassen sich sämtlich als Konkretisierung des zum

---

[77] Vgl. dazu auch St.S. Tuell, Law, HSM 49, 1992, S. 72–74, zur Sonderstellung der Zadokiden S. 121–152 und zu den Grenzen des Landes S. 153–174. Welcher Bearbeitungsschicht des Ezechielbuches das Gesetz über den Tempel und das Heilige Land angehört, bedarf der Neuuntersuchung.

[78] Vgl. dazu auch W. Zimmerli, „Heiligkeit" nach dem sogenannten Heiligkeitsgesetz, VT 30, 1980, S. 493–512 und grundsätzlich den Artikel von H. D. Preuß, Heiligkeitsgesetz, TRE 14, 1985, S. 713–718: Zu seinem literarhistorischen Ort vgl. E. Otto, Ethik, ThW 3/2, 1994, S. 234–237 bzw. ders., Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: P. Mommer und W. Thiel, AT – Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow, Frankfurt am Main 1994, S. 65–80, zur Heiligung Israels durch Jahwe als Begründung der Ethik und der Gesetzesauslegungen E. Otto, Ethik,, S. 237–248 und zu den Einzelbestimmungen des Heiligkeitsgesetzes E.S. Gerstenberger, ATD 6, 1993 z.St.

[79] Vgl. Dtn 22,9–11.

[80] Lev 18,6–23*; 19,20 f.; 20,9–21.

Inbegriff alttestamentlicher Ethik gewordenen Gebots verstehen,[81] den Nächsten wie sich selbst zu lieben (Lev 19,18b).[82] Als positive Gebote treten daneben die Forderungen, vor einem grauen Haupt aufzustehen und die Alten zu ehren (Lev 19,32) und die im Lande wohnenden Ausländer wie Einheimische zu behandeln (Lev 19,33–35).

Besondere Erwähnung verdienen auch die Bestimmungen über das Sabbat- und Erlaßjahr in Lev 25.[83] Nach ihnen sollen Acker und Weinberg jedes siebte Jahr brach liegen. Dasselbe gilt für das fünfzigste Jahr. In ihm sollen alle in den zurückliegenden neunundvierzig Jahren getätigten Landverkäufe hinfällig werden und das Land an seine ursprünglichen Besitzer zurückfallen.[84] Ebenso sollen *Brüder* (und das heißt: Volksgenossen), die sich wegen ihrer Armut in Schuldsklaverei verkauft haben, wieder frei werden. Der Kauf von leibeigenen Sklaven wird dagegen auf Nichtjuden beschränkt. Dem Schutz der Armen und Verarmten gilt auch das Verbot, von ihm als *Bruder*[85] Zins zu nehmen. Der Reiche soll dem Armen aus Gottesfurcht helfen und ihn notfalls als Gast bei sich aufnehmen (Lev 25,36). In all diesen Bestimmungen spiegelt sich der doppelte Grundsatz, daß Jahwe der eigentliche Eigentümer des Landes ist (Lev 25,23) und er Israel nicht deshalb aus Ägypten befreit hat, damit sich die Israeliten untereinander versklaven (25,42).[86] So ist die Israel gebotene Heiligung insofern ein Äquivalent zu Jahwes Heiligkeit, als es seinem erwählenden Heilshandeln entsprechen und sich seiner damit würdig erweisen soll.[87]

Für rituelle Verunreinigungen sind rituelle Reinigungen, für unbewußte Sünden kultische Sühnungen vorgesehen. Für als unentsühnbar betrachtete Vergehen wird dagegen unerbittlich die Steinigung vorgeschrieben. An der Spitze derartiger Verfehlungen steht die Übertretung der beiden kultischen Grundverbote, an einer anderen Stelle als vor der Tür des Zeltes der Begegnung und das heißt: vor dem Tor des Tempels Jahwe zu opfern (Lev 17,3–9) oder Blut zu genießen (Lev 17,10–14; 19,26a; vgl. Gen 9,4 f.). Das eine soll

---

[81] Vgl. Mk 12,30.

[82] Vgl. dazu umfassend H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten, OBO 71, 1986.

[83] Vgl. dazu R. North, Sociology, AnBib 4, 1954; ders., Artikel *jôbēl*, ThWAT III, Sp. 554–559 und E.S. Gerstenberger, ATD 6, 1993, S. 337–364 und bes. S. 362–364.

[84] Anders sollte es sich nur bei Stadthäusern verhalten: Hier stand dem gewöhnlichen Verkäufer nur ein Jahr lang, dem Leviten aber ein unbegrenztes Rückkaufrecht zu. Zur Sache S. B. Hoenig, Sabbatical Years and the Year of Jubilee, JQR 59, 1968/69, S. 222–236 und K. Grünewaldt, Exil und Identität, BBB 85, 1992, S. 212–218.

[85] Vgl. auch L. Perlitt, „Ein einzig Volk von Brüdern". Zur dtr Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder", in: D. Lührmann u. G. Strecker, Hg., Kirche. FS G. Bornkamm, 1980, S. 27–52 = ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, 1994, S. 50–73.

[86] Man möchte im Blick auf Lev 25 heute mit Dtn 4,8 hinzufügen: *Und wo gibt es ein so großes Volk, das so gerechte Satzungen und Rechtssätze besitzt wie diese Weisung, die ich euch heute vorlege?*

[87] Vgl. W. Zimmerli, „Heiligkeit", VT 30, 1980, S. 511 f.

die durch die Priester garantierte Reinheit des Jahwedienstes sichern und entspricht der sühneschaffenden Funktion des Opferkultes. Das andere ist Ausdruck der Ehrfurcht vor dem von Gott ausgehenden, im Blut sitzenden Leben und seiner Kraft, die Sündenschuld Israels zu entsühnen. Zu den todeswürdigen Vergehen rechnen weiterhin alle als Greuel bewerteten schweren Verstöße gegen die Inzest- und sonstigen Sexualgebote (Lev 20,10 f. 17 f.) einschließlich des Verbots päderastischen und sodomitischen Verkehrs (Lev 18,22 f.; 20,13.15–20). Selbstverständlich gehören zu ihnen alle Verletzungen des Alleinverehrungsanspruchs Jahwes durch die Ausübung götzendienerischer Praktiken in Gestalt der Verehrung fremder Götter, der Herstellung von Götzenbildern (Lev 19,4) sowie die nach den Grundsätzen des Jahwedienstes unüberbietbare Verunreinigung der Welt der Lebenden durch den Verkehr mit der Unterwelt, sei es mittels eines Kinderopfers für den „Moloch", den König der Schrecken (Lev 18,21; 20,5 f.; vgl. Hiob 18,14),[88] sei es mittels spiritistischer Seancen (Lev 19,31; 20,6.27).[89] Verpönt war auch die astrologisch begründete „Tagwählerei" (das heißt: die Bestimmung heilvoller und unheilvoller Tage) und ebenso das Wahrsagen aufgrund des Verhaltens von Vögeln (Lev 19,26b). Und schließlich gehörte dazu die Verfluchung von Vater oder Mutter als den Gebern des eigenen Lebens (Lev 20,9). In all diesen Fällen sollte das Urteil lauten: מוֹת יוּמָת (*môt jûmat*), *er soll gewiß sterben* (Lev 20,9–15, vgl. V. 16–27).[90]

Die Heiligkeit Israels sollte mithin in seiner kultischen Reinheit als der Bedingung seines Verkehrs mit Gott und in der Respektierung des Lebens und Rechtes des Nächsten einschließlich des im Lande lebenden Fremden bestehen. Als unmittelbare Bestimmungen zur Erhaltung der Fruchtbarkeit des Landes ist in erster Linie auf die Verordnungen über das Brachjahr in Lev 25 und in zweiter auf die Bestimmung über die einem neu gepflanzten Obstbaum zu gewährende Schutzfrist in Lev 19,23–25 zu verweisen. Nach der ersten sollte jedes siebte Jahr als Sabbatjahr gelten, an dem weder gesät noch geerntet würde. Nach der zweiten galten die Früchte eines neu gepflanzten Baumes drei Jahre lang als unrein und durften daher nicht gegessen werden. Im vierten Jahr sollten sie Jahwe als dem Eigner des Landes geweiht werden, und erst vom fünften ab durfte der Benutzer des Baumes sie selbst genießen.

---

[88] Vgl. dazu auch O. Kaiser, Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im AT, in: ders., Hg., Denkender Glaube. F.S. C. H. Ratschow, 1976, S. 24–48 = ders., Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments, hg. v. V. Fritz u. a., 1984, S. 142–166 und zu dem Moloch dargebrachten Opfer jetzt unbedingt J. Day, Molech: A god of human sacrifice in the Old Testament, UCOP 41, 1989, S. 15–20 und S. 82–85.

[89] Aus demselben Grund waren auch Tätowierungen und das Scheren von Bart- und Haupthaar als Trauerbräuche untersagt (Lev 19,27 f.).

[90] Vgl. dazu H. Schulz, Todesrecht, BZAW 114, 1969, S. 71–80 und S. 130–162 sowie V. Wagner, Rechtssätze, BZAW 127, 1972, S. 16–31.

Daß Israel den Tieren nicht gänzlich gefühllos gegenüberstand, zeigt immerhin die deuteronomische Bestimmung, daß man dem Ochsen, der den Dreschwagen zieht, das Maul nicht verbinden darf (Dtn 25,4).[91] Indirekt diente freilich die Einhaltung aller Gebote zugleich der Fruchtbarkeit des Landes; denn Jahwe hatte Israel verheißen, ihm nur unter dieser Bedingung den nötigen Regen, das Gedeihen der Feldfrüchte und inneren und äußeren Frieden zu geben (Lev 26,3 ff.). Wenn sie seine Gebote befolgten, seine Sabbate beobachteten und sein Heiligtum in Ehren hielten (Lev 26,1),[92] dann wollte er in ihrer Mitte wandeln, wollte er ihr Gott und sollten sie sein Volk sein (Lev 26,12).

Ihre eindrucksvollste Form hat die an Israel gerichtete Forderung, Jahwes heiliges Volk zu sein, in dem sogenannten *Adlerwort* Ex 19,4–6a gefunden.[93] Es trägt seinen Namen nach der in V. 4b enthaltenen Metapher, daß Jahwe die Israeliten auf Adlerflügeln getragen und zu sich (an den Gottesberg) gebracht habe. Der in den Umkreis der Pentateuchredaktion gehörende, priesterliche und deuteronomistische Anschauungen vereinigende Redaktor[94] läßt Jahwe schon vor seiner Erscheinung im Gewitter Mose von seinem Berge her anrufen und ihm die Übermittlung der folgenden Worte an die Israeliten auftragen. Mit der in V. 5 enthaltenen bedingten Verheißung wird die Vorzugsstellung Israels in der Völkerwelt als dem Eigentumsvolk Jahwes[95] von seinem Gehorsam gegenüber der ihm auferlegten Bundesverpflichtung abhängig gemacht. Demgemäß dient das Adlerwort als Vorbereitung der in c.24 folgenden Bundesschlußerzählung.[96] Von besonderem Interesse im vorliegenden Zusammenhang ist V. 6a: In ihm wird Israel für den Fall seines Gehorsams verheißen, daß es für Jahwe ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein werde. Heilig heißt Israel hier, weil es als Jahwes Eigentumsvolk ganz seinem Dienst geweiht ist. So wie die Priester inmitten des Volkes sollte Israel inmitten der Völker seinem Gott dienen und die ihm auferlegten Bundesverpflichtungen halten (Ex 19,4–6):

> 4 *Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern angetan habe, euch aber habe ich auf Adlersflügeln getragen und euch zu mir gebracht.* 5 *Nun aber sollt ihr unbedingt auf meine Stimme hören und meinen Bund halten und mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn mir gehört die ganze Erde.* 6 *Ihr aber sollt für mich ein Königtum von Priestern und ein heiliges Volk sein.*

---

[91] Vgl. auch 1. Kor 9,9 bzw. 1. Tim 5,18.

[92] Vgl. Lev 19,30.

[93] Vgl. dazu M. Noth, ATD 5, 1959 (ND), S. 126 f.

[94] Vgl. dazu L. Perlitt, Bundestheologie, WMANT 36, 1969, S. 167–181, bes. S. 175; N. Lohfink, Bundestheologie im Alten Testament, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zum deuteronomistischen Geschichtswerk I, SABA 8, 1990, S. 355 f. und E. Otto, Kritik der Pentateuchkomposition, ThR 60, 1995, S. 172 f.

[95] Vgl. oben, S 49.

[96] Vgl. dazu GAT III.

7. *Die Einzugsliturgien und das Problem eines heiligen Volkes.* Das Vordringen des sittlichen Verständnisses der Reinheit und Heiligkeit spiegelt sich in den sogenannten *Einzugsliturgien* Ps 24,3–5 und in Ps 15. In beiden wird der Mensch als ein für sein Schicksal vor Gott verantwortliches Wesen verstanden. Den ältesten Teil von Ps 24 bildet die Tempeleinlaßliturgie für den siegreich heimkehrenden Jahwe Zebaoth in den V. 7–10. Ihr sind die V. 3–5 nachgebildet und dann mittels der Einleitung in V. 1–2 mit dem Schluß verklammert.[97] V. 3 stellt die Frage, wer den Tempel betreten darf:

Wer darf auf den Berg Jahwes ziehen,
und wer auf seiner heiligen Stätte stehen?

Die V. 4–5 beantworten sie:

4 *Wer rein ist an Händen und lauteren Herzens,*
zum Nichtigen nicht seine Seele erhob
und nicht zum Truge schwor,
5 *wird Segen empfangen von Jahwe*
und Heil[98] *vom Gott seiner Hilfe.*

Nur der Pilger, dessen Hände nicht durch unschuldiges Blut besudelt und dessen Gedanken rein sind, der weder den Götzen gehuldigt noch bei Gericht Meineide geschworen hat, kann damit rechnen, bei der Begegnung mit seinem Gott im Heiligtum Segen und treue Zuwendung in Gestalt der Erhörung seines Gebets zu erlangen.[99] Das Gegenteil bleibt ungesagt, liegt aber auf der Hand: Wer die paradigmatisch gemeinten Bedingungen von V. 4 nicht erfüllt, ist dem Fluch Jahwes verfallen, der all denen gilt, die seine Gebote übertreten.[100] Für den Sünder ist daher das Betreten des Tempels gefährlich (es sei denn, seine Verfehlungen sind läßlich und durch ein Sünd- oder Schuldopfer zu sühnen, was hier der unterstellten Situation gemäß nicht zur Rede steht).

Bei Ps 15 handelt es sich um eine weisheitlich beeinflußte Nachbildung einer Einzugsliturgie.[101] Er unterscheidet sich formal und inhaltlich dadurch von Ps 24,3–5, daß die Eingangsfrage in V. 1, wer auf seinem heiligen Berg verweilen dürfe, im Gebetsstil an Jahwe selbst gestellt wird. Die in den V. 2–5 folgende Antwort hätte im Kult ein Priester als Stellvertreter Jahwes erteilen müssen. Eine derartige Rollenverteilung läßt sich dem Psalm nicht entnehmen. Wie weit er sich von der kultischen Situation entfernt hat, zeigt die

---

[97] Vgl. dazu S. Ö. Steingrimsson, Tor der Gerechtigkeit, ATSAT 22, 1984, S. 4–6 und S. 72 sowie F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 156–158 und zur Sache auch K. Koch, Tempeleinlaßliturgien, in: FS G. von Rad, 1961, S. 46–60 = ders., Spuren, GA 1, 1991, S. 169–183.

[98] צְדָקָה

[99] Dtn 28,1–14; vgl. Lev 26,2–13.

[100] Dtn 27,15–26; 28,14–68; vgl. Lev 26,14–39.

[101] Vgl. dazu F.-L. Hossfeld, NEB, S. 103–105.

abschließende Auskunft in V. 5b: Statt eine Eintrittserlaubnis versichert sie, daß der diese Bedingungen erfüllende Fromme nicht wanken und das heißt: der göttlichen Strafe anheimfallen wird.[102] Mithin handelt es sich bei dem in den V. 2–5a enthaltenen Katalog um eine Anleitung zu einem rechtschaffenen und daher von Gott beschützten Leben:

2 *Wer vollkommen wandelt und Gerechtigkeit übt*
und sinnt Wahres in seinem Herzen;
3 *wer nicht verleumdet mit seiner Zunge*
und seinem Nächsten nicht Schaden zufügt
und keine Schmach auf den ihm Nahen bringt,
4 *in dessen Augen der Verworfene verächtlich ist,*
aber dem, die Jahwe fürchten, wohlgefallen,
der, schwur er sich zum Nachteil, nicht widerruft,
5 *der sein Geld nicht um Zins vergibt*
und keine Geschenke dem Reinen zum Schaden nimmt –
wer dieses tut, wankt nicht in Ewigkeit.

Hier wird die Enthaltung von groben Sünden gar nicht erst erwähnt. Es geht um den vollkommenen Wandel, wie er das Ideal der Frommen darstellt (Gen 17,1bß; Hiob 1,1). Und es geht um die rechte Gesinnung. Als Beispiele für jenen werden in den V. 3.4c und 5a der Verzicht auf verbale oder tätliche Schädigungen des Nächsten genannt, als da sind üble Nachrede, tätliche Schadenszufügungen und Handlungen, die ihn in Schande bringen, die Korrektur sich für einen selbst als Nachteil erweisender Eide, der Bruch der Israel befohlenen Solidarität mit den sozial Schwachen durch Geldverleihung gegen Zins[103] und selbstverständlich der Verzicht auf die Annahme von Bestechungsgeschenken zuungunsten eines Schuldlosen im Zusammenhang mit einem Gerichtsverfahren. In der Mitte stehen dann die Anzeichen rechtschaffener Gesinnung, die sich darin erweist, daß sich der Fromme von den Gottlosen innerlich und äußerlich distanziert und statt dessen die Gesellschaft derer bevorzugt, die Jahwe fürchten (vgl. Ps 1,1; 26,4 f.; Spr 1,10 ff.). Dieses Ideal haben in der Zeit der sich vermutlich im Lauf des späten 4. und 3. Jh.s v. Chr. anbahnenden Zusammenschlüsse von Frommen zu verwirklichen gesucht, aus denen um die Mitte des 2. Jh.s die elitären Gemeinschaften der Essener und der Pharisäer hervorgingen. Dabei galt der Versuch des als Lehrer der Gerechtigkeit bezeichneten Gründers der essenischen Gemeinschaft dem Ziel, angesichts des bevorstehenden Endgerichts alle zur Übernahme der vollen priesterlichen Reinheit und zu striktem Toragehorsam bereiten Juden in der Union Israels, dem יַחַד יִשְׂרָאֵל zu versammeln (1QS IX,6).[104] Im Neuen

[102] Vgl. z. B. Ps 13,5; 16,8; 30,7; 112,6; Spr 10,30; 12,3 bzw. Ps 10,6.

[103] Zur Sache vgl. auch R. Kessler, Das hebräische Schuldenwesen. Terminologie und Metaphorik, WuD 20, 1989, S. 181–195.

[104] Vgl. dazu Schürer-Vermes, History II, Edinburgh 1979 (ND), S. 585–590; J. Maier, Zwischen den Testamenten, NEB.E 3, 1990, S. 272–283 und vor allem

Testament werden die Essener als die Schriftgelehrten zusammen mit den Pharisäern als die das Judentum der Zeit entscheidend bestimmenden Religionsparteien genannt.[105] Von ihnen haben die Pharisäer den Kontakt zum ungelehrten Volk nicht verschmäht und es ohne Überforderung zu bedachtsamem Gehorsam gegen die Tora angehalten.[106] Damit haben sie das Judentum vor dem Schicksal bewahrt, zur Sekte zu werden, ohne es des Schutzmantels der Tora zu berauben, der es trotz aller leidvollen Verfolgungen bis heute davor bewahrt hat, seine Identität als Eigentumsvolk Jahwes zu verlieren. In der Religion bedarf es der Riten, die den Tages-, Jahres- und Lebenslauf ordnen und auslegen. Über Gottes Wohlgefallen entscheiden allerdings das Treue Halten, Liebe Üben und demütig vor ihm zu wandeln (Mich 6,8).

Literatur: U. Becker, Jesaja – von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997; *J. Day*, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament, UCOP 35, Cambridge 1985; *O. Eißfeldt*, Jahwe Zebaoth, Misc. Acad. Berolinensia II, Berlin 1950, S. 128–150 = ders., KS III, hg. v. R. Sellheim u. F. Maaß, Tübingen 1966, S. 103–123; *H. Gese*, Der bewachte Lebensbaum und die Heroen: zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J, in: Wort und Geschichte FS K. Elliger, hg. v. H. Gese u. H. P. Rüger, AOAT 18, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1973, S. 77–86 = ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, München 1974 (ND), S. 99–112; *J. Gray*, The Biblical Doctrine of the Reign of God, Edinburgh 1979; *M. Haran*, Temples and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1983 (ND Winona Lake 1985); *P. Heger*, The Development of Incense Cult in Israel, BZAW 245, Berlin und New York 1997; *K. Grünewaldt*, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift, BBB 85, Frankfurt am Main 1992; *F. Heiler*, Erscheinungsform und Wesen der Religion, RM 1, Stuttgart 1961; *B. Janowski* und *H. Lichtenberger*, Enderwartung und Reinheitsidee. Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde, JJSt 34, 1983, S. 31–62; ders., Gottes Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1993; *J. Jeremias*, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987; *O. Kaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin 1962²; *O. Keel*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977; *K. Koch*, Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung, ZThK 55, 1958, S. 36–51; ders., Tempeleinlaßliturgien und Dekaloge, in: Studien zur Theologie der atl. Überlieferungen. FS G. von Rad, hg. v. R. Rendtorff und K. Koch, Neukirchen Kr. Moers 1961, S. 46–60 = ders., Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur atl. Theologie. GA 1, hg. von B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 169–183; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, NTG, Tübingen 1956² (ND); *N. Lohfink*, Bundestheologie im AT, in: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur, SBAB. AT 8, Stuttgart 1990,

---

H. Stegemann, Essener, 1996⁵, S. 198–231 und zur Reinheit B. Janowski u. H. Lichtenberger, Enderwartung und Reinheitsidee, JJSt 34, 1983, S. 31–62.

[105] Stegemann, Essener, 1996⁵, S. 363 f.

[106] Vgl. dazu Schürer-Vermes, History II, 1979 (ND), S. 388–403 bzw. J. Maier, NEB.E 3, 1990, S. 268–272 und R. Meyer, Bedeutung, ThLZ 77, 1952, Sp. 677–684 = ders., Geschichte, S. 63–70.

S. 325–364; *O. Loretz*, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe, UBL 7, Münster 1988; *ders.*, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT, Darmstadt 1990; *J. Maier*, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin 1965; ders., Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels, NEB.E 3, Würzburg 1990; *H.-P. Mathys,* Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum atl. Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), OBO 71, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1986; *T. N. D. Mettinger*, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies, CB.OT 18, Lund 1982; ders., In Search of God. The Meaning and Message of the Everlasting Names, transl. F. H. Cryer, Philadelphia 1988; *M. Metzger*, Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im AT, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1985; ders., Jahwe, der Kerubenthroner, die von Keruben flankierte Palmette und Sphingenthrone aus dem Libanon, in: I. Kottsieper u. a., Hg., „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ FS O. Kaiser, Göttingen 1994, S. 75–90; *R. Meyer*, Die Bedeutung des Pharisäismus für Geschichte und Theologie des Judentums, ThLZ 77, 1952, Sp. 677–684 = ders., Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. W. Bernhardt, Berlin 1989, S. 63–70; *R. North*, Sociology of the Biblical Jubilee (Lev 25), AnBib 4, Rom 1954; *E. Otto*, Theologische Ethik des ATs, ThW 3/2, Stuttgart u. a. 1994; ders., Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26 in der Pentateuchredaktion, in: P. Mommer und W. Thiel, Hg., AT – Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow, Frankfurt am Main 1994, S. 65–80; ders., Kritik der Pentateuchkomposition, ThR 60, 1995, S. 163–191; *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München o. J. (1936)$^{23-25}$ (ND); *L. Perlitt*, Bundestheologie im AT, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969; *W. H. Schmidt*, Das Königtum Gottes in Ugarit und im AT. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, BZAW 80, Berlin 1966^{2}; *H. Schulz*, Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, BZAW 114, Berlin 1969; *H. Stegemann*, The Qumran Essenes – Local Member of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times, in: The Madrid Qumran Congress on the Dead Sea Scrolls, March 1991, ed. J. T. Barrera u. L. V. Montaner, Vol. I, StTDJ 11/1, Leiden 1992, S. 83–166; ders., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder Spectrum 4249, Freiburg i. Br. u. a. 1996^{5}; *S. Ö. Steingrimsson*, Tor der Gerechtigkeit. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sog. Einzugsliturgien, ATSAT 22, St. Ottilien 1984; *St.S. Tuell*, The Law of the Temple in Ezekiel 40–48, HMS 49, Atlanta 1992; *V. Wagner*, Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht, BZAW 127, Berlin 1972; *W. Zimmerli*, „Heiligkeit“ nach dem sog. Heiligkeitsgesetz, VT 30, 1980, S. 493–512.

§ 6 Jahwe, der ferne und der nahe Gott

Lehrsatz 1: Als König der himmlischen Heerscharen wohnt Jahwe im Himmel, um nur bei besonderem Anlaß auf seinen heiligen Berg herabzufahren und dort (Ex 19,11.18; vgl. Dtn 4,10 ff.; 24,15b–18a) oder anderswo den Seinen zu erscheinen (Ri 6,11 ff.) und in das irdische Geschehen einzugreifen (Gen 11,5.7; Ex 3,8). Auch bei ihm als Himmelsgott konnte man sich sein Erscheinen auf Erden in der Form einer Gewittertheophanie vorstellen (Ri 5,4 f.; Dtn 33,2; Hab 3,3 ff.; Ps 18,8 ff.; 50,2 ff.; Hiob 38,1). Doch läßt die Theophanieschilderung in 1. Kön 19,11–13a eine polemische Korrektur dieser dem Wesen des Wettergottes entsprechenden Vorstellung erkennen: Jahwe kommt nicht im Wetter, sondern in einer ihm folgenden Stille.

Lehrsatz 2: Um die Weltüberlegenheit und die ihr entsprechende Weltmächtigkeit Jahwes auszudrücken, bediente man sich im Rahmen des symbolischen Denkens der räumlichen und zeitlichen Potenzierung seiner Gestalt und seines Abstandes zur Welt. Seine Größe ist so gewaltig, daß er mit seiner Hand die Welt zu umspannen vermag (Sir 18,3), aber ihn alle Himmel nicht fassen (1. Kön 8,27). Der Welt entrückt wohnt er im siebten oder achten Himmel (TestLev 3,3 und ApcBar 10–12). Gegenüber der kurzen, den Menschen zugemessenen Lebensspanne ist er der Gott, der vor der Erschaffung der Erde war (Ps 90,2) und auch nach dem Ende von Himmel und Erde sein wird (Ps 102,26–28): Er ist der Gott, der ewig lebt (Sir 18,1). Aber diese Aussagen dienen nicht einer abstrakten Theologie oder Kosmologie, sondern sie stehen im Dienst der Soteriologie: Dieser Gott vermag den Seinen zu helfen und ist bereit, sich der kurzlebigen Menschen zu erbarmen.

Lehrsatz 3: Jahwes Eigenart fand in der Perserzeit ihren Ausdruck in seiner wohl amtlichen Bezeichnung als Gott des Himmels (Esr 1,2; 7,12 ff.; Neh 1,6; Dan 2,18 ff.). Daneben trat seine Bezeichnung als *Eljôn,* der Höchste (Num 24,16). Als solcher ist er der Herr der Götter (Dtn 32,8 f.; Ps 96,4; 97,9), die ihm zu huldigen haben (Ps 29,1 ff.:, 97,7) und an ihm gemessen Nichtse sind (Ps 96,5). Gleichzeitig ist er der König der ganzen Erde (Ps 47,3; vgl. 83,19; 97,9). Doch trotz seiner Ferne ist er kein *deus otiosus* (Ps 73,11), sondern der Gott, der über dem Gehorsam der Seinen wacht (Ps 107,11) und auf dessen Treue sie sich verlassen können (Ps 91,1).

Lehrsatz 4: Dem im Himmel thronenden Gott bleibt nichts verborgen, was die Menschen auf Erden tun (Ps 14,2 par 53,3; Sir 39,19); denn er sieht alles (Sir 15,18) und weiß daher alles. Er kennt ebenso die Geheimnisse der Tiefsee wie die der Herzen der Menschen (Sir 42,18). Als der Gott, der vor aller Welt war, umspannt sein Blick die Zeiten (Sir 39,20; 42,18). Als solcher konnte er schon bei der Schöpfung weit vorausschauend die Mittel für sein Handeln an den Guten und Bösen bereitstellen (Sir 39,25). Als der Gott, der alles erschaffen hat und regiert, ist er ebenso der einzige wie der unbedingt gerechte Gott

(Sir 18,1 f.). Auf den Begriff gebracht besitzt Jahwe mithin als der aller Welt überlegene einzige Gott Providenz, Omniszienz und Omnipotenz, Vorsehung, Allwissenheit und Allmacht, in unbedingter Gerechtigkeit den Seinen zu helfen oder sie zu züchtigen.

Lehrsatz 5: Sein Wohnen im Himmel schließt seine schützende Nähe bei den Seinen nicht aus. Ursprünglich wurde sie dem König im Heilszuspruch in der Gestalt der Beistandszusage verheißen, die ihm Gottes Mitsein versicherte. Der zweite Jesaja hat sie auf das exilierte Israel übertragen (Jes 41,8–10). In der Vätergeschichte wird sie dem in die Fremde aufbrechenden und aus ihr heimkehrenden Jakob zuteil (Gen 28,15; 31,3). Jahwe ist der Gott, der unsichtbar mit den Seinen zieht und sie beschützt. So bekennt der Beter im Vertrauenslied, daß Jahwe als guter Hirte ihn sicher geleitet und in Not und Gefahr mit ihm ist (Ps 23,4). Gottes Nähe erweist sich in dem sieghaften Mut des Königs als Antwort auf sein Gebet beim Angriff auf die belagerte Stadt (Ps 18,30). Seine Gegenwart läßt das Tun der seiner Erwählten gelingen (Gen 21,22; 26,3 f.28; 39,3.22) und verleiht den Menschen Gesundheit und heilvolles Leben (Hiob 29,5 ff.). Daher ruft ihn der Leidende an, ihn nicht zu verlassen oder ihm fern zu bleiben, sondern zu ihm zu kommen und ihm zu helfen (Ps 38,22 f.; vgl. Ps 22,1.20). Die Gemeinde des Zweiten Tempels aber weiß sich selbst im Aufruhr des Meeres und der Völker in seiner Gegenwart geborgen (Ps 46,7.12). Vor diesem Gott, so bekennt der Beter in seiner Unschuldserklärung, gibt es kein Entrinnen; denn wo immer er sich vor ihm verbergen wollte, wäre Jahwe immer schon da (Ps 139,1–12). Die Überzeugung von der göttlichen Omniszienz setzt die von seiner Omnipräsenz aus sich heraus. So ist Jahwe am Ende der Gott, der in seiner Providenz, Omniszienz, Omnipräsenz und Omnipotenz der Schöpfer der Welt, ihr Herr und zugleich das unentrinnbare Gegenüber aller Menschen ist.

Lehrsatz 6: Wo die alten Erzählungen von Jahwes leibhaften Erscheinen oder Eingreifen auf Erden berichteten, wurden sie später dahingehend berichtigt, daß er sich dabei durch seinen Boten, den Engel Jahwes vertreten ließ. Denn mit der Zunahme der Einsicht in die unüberbrückbare Distanz zwischen Gott und Welt vertraten ihn sein Name, sein Antlitz, seine Herrlichkeit oder die Engel auf Erden.

Lehrsatz 7: Die Götter des kanaanäischen Pantheons wurden erst zum Hofstaat des höchsten Gottes (Hiob 1,6 ff.; 2,1 ff.; 38,7; vgl. Ps 82,1) und dann zu seinen Dienern und Boten, die seine Befehle vollstrecken und den Verkehr zwischen ihm und den Menschen unterhalten. Da die Engel anders als die Menschen keinen Schlaf kennen, heißen sie die *Wachen* (עִירִין) (Dan 4,10.14; 1. Hen 1,5). Kommt ihre Reinheit auch nicht der Gottes gleich (Jes 6,2; Hiob 15,15), so ist sie doch der der Menschen derartig überlegen, daß sie die Heiligen (Ps 89,6; Sach 14,5; Hiob 5,1; 15,15; Dan 8,13) oder die Heiligen des Höchsten (Dan 7,18) heißen. Gott am nächsten stehen die Thron-

oder Erzengel (1. Hen 22), denen er besonders wichtige Aufträge anvertraut (Dan 8,15ff.; 1. Hen 10,1–11,2). Von ihnen ist Michael der Schutzengel und Vorkämpfer Israels in der Endzeit (Dan 12,1). Engel tragen die Gebete der Menschen vor Gott (Tob 12,12), vertreten sie vor ihm als Fürbitter (Hiob 33,23 ff.; 1. Hen 15.2), begleiten sie als Schutzengel (Ex 23,20; Gen 24,7; Tob 3,24 f.; 5,6) oder stellen sich ihnen wie der Engel Jahwes dem Seher Bileam bei der Ausführung gottwidriger Absichten entgegen (Num 22,21–35). Auf der anderen Seite stehen der Satan als der himmlische Ankläger der Menschen, dem Gott begrenzte Schadensmacht über sie verliehen hat (Sach 3,1 f.; 1. Chr 21,1: Hiob 1,6 ff.; 2,1 ff.), die gefallenen Engel (1. Hen 6–11; vgl. Gen 6,1–4) und ganz am Rand das Heer der Schadensgeister (Gen 4,7; Lev 17,7; Tob 3,17; 6,8.13–18). Überraschende Rettungen und heilvolle Schicksalfügungen werden so als Folgen des Wirkens der Engel und leidvolle Verblendungen und Schädigungen als solche des Satans und der Dämonen gedeutet.

1. *Jahwes Wohnen im Himmel und seine Gegenwart auf Erden als Problem.* Ähnlich wie wir es bei der Vorstellung von dem zwischen Jahwe und Israel waltenden Verhältnis beobachten konnten,[1] verhält es sich auch bei dem der Vermittlung zwischen seinem himmlischen Wohnsitz und seiner Gegenwart und seinem Wirken auf Erden: Erst als Israel durch sein Exilsgeschick dazu gezwungen war, sich der Macht und Gegenwart seines Gottes zu vergewissern, sah es sich vor die Aufgabe gestellt, zwischen seinem himmlischen Wohnsitz und seinem irdischen Wirken im Horizont seines vorstellenden Denkens zu vermitteln. Schließlich führte die Begegnung mit griechischem Geist die Weisen dazu, seine Himmel und Erde umspannende Macht auf den Begriff zu bringen.

2. *Jahwes Wohnen im Himmel und sein Erscheinen auf Erden.* Nach der vermutlich ältesten Vorstellung wohnte Jahwe als Wettergott auf seinem heiligen Berg.[2] Spätestens seit der frühen Königszeit aber wurde er in seiner Eigenschaft als Jahwe Zebaoth als im Himmel thronender und von dort aus die Welt lenkender König verehrt.[3] Die Aufgabe, zwischen diesen beiden Vorstellungen zu vermitteln, war für die Alten freilich nicht so schwierig, wie sie dem heutigen Menschen erscheinen mag. Denn für sie war der Berg in seiner machtvollen Unzugänglichkeit als solcher der Sitz der Götter und Dämonen und damit der Himmel.[4] Andererseits aber wölbt sich der Himmel auch über den höchsten Bergen. Also war der höchste Himmel für die Alten zugleich der Sitz des höchsten Gottes. Das sumerische Wort für den höchsten

---

[1] Vgl. dazu oben, §2 Lehrsatz 1, S. 29.
[2] Vgl. dazu oben, §3.6, S. 81 f.
[3] Vgl. dazu oben, §5.4, S. 117 f.
[4] G. van der Leeuw, Phänomenologie, 1956, S. 41.

Himmel *anu* bezeichnete daher gleichzeitig den dort residierenden und die irdischen Schicksale lenkenden Gott Anu.[5] Er repräsentiert damit die eine der in der Religionsgeschichte realisierten Möglichkeiten.

Neben ihr gab es die andere, uns aus der griechischen Mythologie und dem Alten Testament geläufige. Sie besteht in der nachträglichen Erhöhung eines Berg- und Wettergottes zum höchsten Himmelsgott. Dabei repräsentiert der Olymp als heiliger Berg des Zeus in einer sehr ursprünglichen Weise zugleich den Himmel.[6] In Israel ist Jahwe dagegen von seinem Berg in den höchsten Himmel abgewandert. Daher wohnt er in den Berichten von seiner Offenbarung nicht mehr auf dem Berge Sinai oder Horeb,[7] sondern fährt vom Himmel auf ihn herab, um lediglich in der für die Begegnung mit Israel, mit Mose oder Elia nötigen Zeit auf ihm zu verweilen. Abgesehen davon ist er der den Menschen räumlich gänzlich unzugängliche Himmelsgott. Demgemäß läßt ihn der jahwistische Erzähler in Ex 19,11.18 in einem schweren Wetter auf den Sinai herabfahren (*jārad*).[8] Dabei bleibt Jahwe durch die ihn verhüllenden Wolken dem unmittelbaren Anblick des Volkes entzogen (vgl. auch Ex 19,16.19; Dtn 4,9–12). Ähnlich verhält es sich auch im priesterlichen Bericht in Ex 24,15b–18a*: Nach ihm bedeckte den Berg sechs Tage lang eine Wolke, in deren Schutz die Herrlichkeit Jahwes auf ihm Wohnung nahm.[9] So blieb seine Herrlichkeit, sein *Kabôd*, auch hier verhüllt.[10] Für den jahwistischen wie für den priesterlichen Erzähler war es mithin ausgemacht, daß Jahwe im Himmel wohnt und sich nur zum Zweck seiner Willensoffenbarung auf seinem heiligen Berg niederläßt. Das Ereignis selbst bleibt singulär und findet nur noch in der Elia als dem zweiten Mose auf dem Berg Horeb zuteilgewordenen Gotteserscheinung ihre spezifisch abgewandelte Wiederholung (1. Kön 19,11–13a). Im Übrigen wohnt Jahwe im Himmel. Um sich sein Eingreifen auf Erden vorzustellen, konnten ihn die Erzähler von dort bei gegebenem Anlaß auf die Erde herabfahren lassen. So heißt es in der Sage vom Turmbau zu Babel in Gen 11,5.7, daß er hinabfuhr, um sich über den Stadt- und Turm-

---

[5] Vgl. dazu D. O. Edzard, WM I, 1965, S. 40 f.

[6] Vgl. dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, RM 15, 1977, S. 200 f.

[7] Zu diesem Namen vgl. oben, §3.6, S. 85 Anm. 107.

[8] Zum jahwistischen Charakter der Verse vgl. z. B. M. Noth, ATD 5, 1958 (ND), S. 127 f. z.St.; E. Zenger, Sinaitheophanie, FzB 3, 1971, S. 208 und S. 210 weist V. 11a E, 11b Je und V. 19a E und 19b Je zu; Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 362–365 findet die Sinaierzählung von J^R in Ex 34,5.9a.28a und beurteilt 19,2–3a und 24,18b als von ihm benutzten vorjahwistischen Quellentext.

[9] וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד יְהוָה עַל־הַר סִינַי.

[10] Zu den Gründen dafür vgl. oben, S. 93 f., aber auch Dtn 4,11 f. und 5,24. In der späten Erzählung Ex 34,29 ff. (vgl. 2. Kor 3,7) wurde Moses Gesichtshaut infolge seiner Unterredungen mit Jahwe auf dem Sinai derart glänzend, daß sich die Israeliten vor ihm fürchteten und er sein Antlitz bedecken mußte. Im Hintergrund dieser Legende steht vermutlich eine Priestermaske, vgl. M. Noth, ATD 5, 1959 (ND), S. 220 z.St.

bau zu informieren und anschließend die Sprache der Menschen zu verwirren. In ähnlicher Weise erklärt Jahwe Mose in Ex 3,7 f., daß er auf den Notschrei seines bedrückten Volkes herabgefahren sei, um es aus der Hand der Ägypter zu retten. Dabei klingt in seinem Erscheinen im brennenden Dornbusch die klassische Theophanievorstellung von seinem Aufzug im Gewitter nur noch von fern an (Ex 3,1 ff.).[11]

Trotzdem lebte in der Kultdichtung die Vorstellung von seiner Epiphanie in einer den südöstlichen oder südlichen Himmel bedeckenden Gewitterwolke weiter, wie sie für den Wettergott typisch war, dessen heiligen Berg man im Südosten oder Süden des Landes suchte (Ri 5,4 f.; Dtn 32,2; Hab 3,3 ff.).[12] Die Alten unterschieden in ihrem aspektivischen Denken mithin zwischen den Antworten auf die beiden Fragen nach dem Wohnen und dem Erscheinen Gottes. Die erste beantwortete man in Israel spätestens seit der Königszeit mit dem Hinweis auf seinen himmlischen Wohnsitz, für die zweite bediente man sich gegebenenfalls der eindrucksvollen Vorstellung von seinem Aufzug im Wetter. Dabei konnte man beide Konzepte miteinander verbinden, indem man Jahwe den Himmel neigen und von ihm auf der Gewitterwolke herabfahren und eingreifen ließ, wie es in Ps 18,10 der Fall ist. In dem in nachexilischer Zeit überarbeiteten Danklied eines Königs heißt es in den V. 7–16:[13]

7 *In meiner Not rief ich zu Jahwe,*
und schrie ich zu meinem Gott.
Er hörte aus seinem Tempel mein Rufen,
und mein Schreien kam zu seinen Ohren.
8 *Da wankte und schwankte die Erde,*
die Berge erbebten bis auf den Grund. ' '[14]
9 *Rauch stieg aus seiner Nase auf,*
verzehrendes Feuer aus seinem Munde. ' '[15]
10 *Er neigte den Himmel und fuhr herab,*
dunkles Gewölk zu seinen Füßen.
11 *Auf einem Kerub fuhr er fliegend daher*
und schwebte auf den Flügeln des Sturmes.
12 *Mit Finsternis hüllte er rings sich ein,*
seine Hülle war Woldendunkel.
13 *Aus dem Glanz vor ihm zogen seine Wolken dahin,*
Hagel und feurige Kohlen.
14 *Dann ließ Jahwe es donnern im Himmel,*

---

[11] Vgl. dazu oben, §4.2, S. 92 f.

[12] Vgl. dazu oben, §3.6, S. 81–84 und ferner Hiob 37,21 f.; 38,1.

[13] Zur Redaktionsgeschichte des Psalms vgl. F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Die Psalmen I, NEB, 1993, S. 118–122; zur Theophanie vgl. außer den oben bereits erwähnten Texten auch Ps 77,17–19; 97,2–6 und dazu J. Jeremias, Theophanie, WMANT 10, 1977[2].

[14] Siehe BHS.

[15] Siehe BHS.

der Höchste erhob seine Stimme.''[16]
15 *Er schoß seine Pfeile und streute sie aus,*
mit Blitzen stritt er, jagte sie davon.[17]
16 *Da wurden die Gründe des Meeres sichtbar,*
entblößt die Fundamente der Erde,
Vor deinem Schelten Jahwe,
vor deinem schnaubenden Zorn

Der in dichtem Gewölk aufziehende Gewittersturm, dessen Blitze vernichtend niederfahren und dessen Donner die Erde erbeben läßt, hat die Farben für die klassische Theophanievorstellung Israels geliefert. Der Psalmdichter konnte sie verwenden und mit der anderen von den Wassern des Todes verbinden, um Jahwes Eingreifen zugunsten des sich in höchster Gefahr befindenden Königs anschaulich zu besingen.[18] Fragen wir nach den im Hintergrund stehenden Realitäten, würde unsere Antwort heute lauten, daß der von seinen Feinden umringte König Jahwe in seiner Todesangst anrief (V. 4 f.) und dadurch auf wunderbare Weise seine klare Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit zurückgewann, mit der er seine Feinde zu besiegen, *mit seinem Gott über die Mauern* der belagerten Stadt zu *springen* und den Sieg zu erringen vermochte (V. 29 f.).

Die Vorstellung von der Sinaitheophanie hat in der Perserzeit auch die Farben für die Vorstellung von seinem Erscheinen im Jerusalemer Tempel geliefert.[19] So heißt es in Ps 50,1–6:[20]

1 *Der Gott der Götter, Jahwe, sprach*
und rief die Erde
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang,
2 *Vom Zion, der Krone der Schönheit, leuchtete <Jahwe> auf.*[21]
3 *[Unser Gott komme und schweige nicht!]*
Feuer frißt vor ihm her,[22]
und rings um ihn stürmt es gewaltig.
4 *Er ruft dem Himmel von oben*

---

[16] Bei V. 14b *Hagel und feurige Kohlen* handelt es sich um eine Nachinterpretation.

[17] Vgl. aber auch K. Seybold, HAT I/15, 1996, S. 18 mit seinem Vorschlag, mit G und Ps 144,6 ein *ließ Blitze blitzen* zu lesen.

[18] Vgl. V. 5 f. und V. 17 f. und dazu J. Tromp, Death, BiOr 21, 1969, S. 136 f. und S. 64 f.

[19] Vgl. dazu auch A. Weiser, Frage, in: FS A. Bertholet, 1950, S. 513–531 = ders., Glaube, 1961, S. 303–320.

[20] Zu den redaktionsgeschichtlichen Problemen des Psalms vgl. F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 312–316 und K. Seybold, HAT I/15, 1996, S. 205.

[21] Vgl. Am 1,2 und Joel 4,36 mit Jer 35,30.

[22] Vgl. auch Ex 24,17; Ps 18,9 und weiterhin Gen 15,17; Ex 19,18; Dtn 4,33; 5,24; Ps 18,13; 97,2 ff.; Hiob 37,22; Jes 30,27 und Hab 3,4; ferner 1. Kön 19,12.

und der Erde zu, er wolle sein Volk richten:[23]
5 *Versammelt mir meine Frommen,*
die den Bund mit mir schließen[24] *beim Opfer.*
6 *Die Himmel sollen seine Gerechtigkeit kundtun,*
denn <Jahwe> *selbst wird richten.*

Dagegen bezeugt die Theophanieschilderung in 1. Kön 19,11–13a eine kritische Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Vorstellungen. Wie die Wiederaufnahme von V. 9 f. in V. 13b.14 zeigt, handelt es sich bei ihr um einen Einschub in die Grunderzählung, die von der Flucht des Propheten Elia vor den Nachstellungen der Königin Isebel zum Horeb und seiner dort erfolgten göttlichen Neubeauftragung berichtet.[25] In V. 11a wird Elia dazu aufgefordert, aus der ihm als Zuflucht dienenden Höhle herauszukommen und auf den Berg vor Jahwe zu treten. Dann setzt V. 11b sogleich mit der bis V. 13a reichenden Theophanieschilderung ein:

11b *Und siehe, als Jahwe vorüberging, da* (erhob) *sich ein gewaltiger und mächtiger Sturm, der Berge spaltete und Felsen zerriß vor Jahwe her, – Jahwe war nicht im Sturm. Und nach dem Sturm* (kam) *ein Beben, – Jahwe war nicht im Beben.* 12 *Und nach dem Beben* (kam) *ein Feuer, – Jahwe war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer* (kam) *eine leise Windstille.* 13 *Und als Elia* (sie) *vernahm, verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel.*

Der antithetische Charakter der Schilderung ergibt sich aus der dreifachen Negation. Jahwe war weder im Sturm noch im Beben noch im Feuer, den drei klassischen Begleitern seines Erscheinens, sondern er kam in einem kaum vernehmbaren leisen Wehen. Er darf also nicht mit dem Wettergott Baal identifiziert werden, der mit Jahwe diese Weise seiner Epiphanie teilte.[26] Aber vielleicht kann man noch einen Schritt weitergehen und darin die Erfahrung

---

[23] Der hebräische Ausdruck ist mehrdeutig. Die Übersetzung ergibt sich aufgrund der in Dtn 31,1 und Jes 1,2 belegten Vorstellung, daß Himmel und Erde Jahwes Gericht als Zeugen beiwohnen. K. Seybold, a. a. O., verbindet V. 4 mit V. 5a und sieht in beiden die Boten, die das Volk zur Gerichtsversammlung einberufen.

[24] Zur kontextuell präsentischen Bedeutung des Partizips vgl. F.-L. Hossfeld, S. 311 Anm. 5 und S. 313 z.St.

[25] Vgl. E. Würthwein, ATD 11/2, 1984, S. 220 f. und ders., Elijah at Horeb: Reflections in I Kings 19,9–18, in: Proclamation and Presence. FS G. H. Davies, hg. v. J. I. Durham und J. R. Porter, Richmond/Virg. und London 1970, S. 152–166 = ders., Studien zum dtr. Geschichtswerk, BZAW 227, 1994, S. 140–154. Anders beurteilt G. Hentschel, NEB, 1984, S. 119 f. den Befund: Er sucht den Kern der Erzählung in der Gottesbegegnung am Horeb, die Elia in absichtlicher Parallele zu Ex 33,21–23 als den zweiten Mose charakterisiere. Erst ein zweiter Erzähler hätte den Dialog Jahwes mit Elia hinzugefügt. Gleichzeitig seien Grund- und Ergänzungserzählung aufeinander abgestimmt worden. So habe die Theophanieschilderung ihre charakteristischen Züge erhalten.

[26] J. Jeremias, Theophanie, WMANT 10, 1977², S. 112–115.

wiedererkennen, daß Gott dem Menschen in der Stille begegnet, in dem Schweigen, in dem er vor seinen eigenen Abgrund gestellt ist, in dem sich ihm Gott in seiner unentrinnbaren Gegenwart meldet. In diesem Zusammenhang darf man wohl auch daran erinnern, daß die Geister Jahwe in der himmlischen Liturgie (4Q405 Col.XIX,7) mit *einer <Stimme> der Stille der Ruhe Gottes* preisen.[27] Wenn die Kerubim ihm in der himmlischen Sabbatliturgie in schweigendem Gesang lobsingen (4Q405 Col.XX,7), ist das Schweigen in den Augen der Dichter offenbar die angemessenste Form, Gott zu begegnen. Denn wie soll Gott zu den Menschen reden, wenn sie nicht schweigen? Und wie könnten sie den, der sich allem Begreifen entzieht, angemessener loben, als indem sie schweigen?

3. *Jahwe, der unerreichbar ferne, gewaltige und ewige Gott.* Das vorstellende Denken besitzt seine Grenze darin, daß es die Vorstellung von Gottes Anwesenheit im Raum nicht zugunsten des Gedankens seiner reinen Transzendenz zu übersteigen und ein Jenseits des Seins, ein ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, zu denken vermag. Es muß sich stattdessen der Steigerung seiner Größe, seiner räumlichen Entfernung, seiner zeitlichen Überlegenheit und des Hinweises auf seine Verborgenheit und die Unergründlichkeit seines Handelns bedienen, um auf diese Weise seine Wirkungstranszendenz zum Ausdruck zu bringen.[28] Diese Tendenz liegt breits der Verlegung Jahwes von seinem Berge in seinen himmlischen Wohnsitz zugrunde. Mögen die Berge ihre Gewalt besitzen, so verweisen sie jetzt den Menschen auf den, der über ihnen in unerreichbarer Ferne wohnt und doch die Gebete der Seinen erhört. In diesem Sinne bekennt der Beter in Ps 121,1 f.:

Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
Woher kommt meine Hilfe?
Meine Hilfe kommt von Jahwe,
dem Schöpfer des Himmels und der Erde.

Entsprechend beginnt Ps 123,1 sofort mit dem Bekenntnis:

Zu dir erhebe ich meine Augen,
der du im Himmel thronst[29].

In späterer Zeit hat man den Extensivplural שָׁמַיִם (*Schamajim*)[30] als echten Plural verstanden. Das ist wohl schon in dem nachdeuteronomistischen Zusatz zum Tempelweihgebet in 1. Kön 8,27 der Fall,[31] wo die Wendung *die*

---

[27] Vgl. auch Col.XVIII,3 und XX,7; Übersetzung bei J. Maier, Die Qumran-Essener. Texte vom Toten Meer II, UTB 1863, 1995, S. 405 f.

[28] Vgl. E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 1971 (ND), S. 186.

[29] Zum Jod-compaginis vgl. BL 526l.

[30] Zur nur scheinbaren Dualform vgl. GKa 88d.

[31] Bei dem Vers handelt es sich um eine redaktionelle Einfügung, vgl. E. Würthwein, ATD 11/1, 1984², S. 97 z.St.

Himmel der Himmel entweder extensiv oder superlativisch zu verstehen ist, so daß sie entweder den ganzen oder den höchsten Himmel bezeichnet:

> *Denn sollte Gott in Wahrheit auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und des Himmels Himmel können dich nicht fassen – wie denn dieses Haus, das ich dir gebaut habe?*

Will man diese Frage nicht lediglich als eine hyperbolische Rühmung bewerten, die Jahwe mit der Hervorhebung seiner unvorstellbaren Größe übertreibend huldigt, so setzt sie sich in letzter Konsequenz des Schöpfungsglaubens nicht nur von der Vorstellung von seiner irdischen, sondern auch der seiner himmlischen Wohnstatt als unangemessen ab: Seine Größe transzendiert jedes räumliche Maß.[32] Dagegen begnügten sich die Apokalyptiker mit der Potenzierung der räumlichen Distanz Gottes zur Welt: Um seine Weltüberlegenheit auszudrücken, versetzten sie ihn in den siebten oder achten Himmel (vgl. TestLev 3,3 bzw. Apc Bar 10–12).[33]

Doch das vorstellende Denken ist bei seiner Absicht, Gottes Weltüberlegenheit zum Ausdruck zu bringen, nicht allein auf die räumliche Potenzierung angewiesen, es kann sich statt seiner auch der zeitlichen bedienen. Für sie sei zunächst das Bekennntis in Ps 90,1 f. als Beispiel angeführt:

> 1 *Herr, Zuflucht warst du für uns*
> *Geschlecht um Geschlecht.*
> 2 *Ehe die Berge geboren wurden*
> *und Erde und Festland „gekreißt"*[34] *–*
> ' '[35] *von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott.*

Zeitliche und räumliche Potenzierung lassen sich jedoch auch miteinander verbinden, um die unumschränkte Macht Gottes über seine Schöpfung auszusagen (Sir 18,1–3):[36]

> 1 *Der in Ewigkeit lebt hat das All insgesamt erschaffen.*
> 2 *Der Herr allein erweist sich als gerecht,*
> *und es gibt keinen anderen außer ihm.*
> 3 *Er umfaßt die Welt mit der Spanne seiner Hand,*
> *und alles gehorcht seinem Willen.*
> *Denn er ist in seiner Macht König aller Dinge*
> *und trennt in ihnen das Heilige von dem Unreinen.*

---

[32] Vgl. auch Dtn 10,14 und zum Problem unten, S. 204 f.

[33] Vgl. dazu H. Bietenhard, Himmlische Welt, WUNT 2, 1951, S. 8–18 und S. 37–41.

[34] Lies statt des Polel das Polal, wie es der par. memb. erfordert.

[35] Tilge das *waw*.

[36] Die V. 1–3 sind in dieser Gestalt nur in GII überliefert und daher vermutlich jüngerer Zusatz; vgl. P. W. Skehan und A. di Lella, AncB 39, 1987, S. 280, die auf 1 Sam 2,2; Jes 40,12 und Lev 10,10 bzw. Ez 42,20 verweisen.

Aber diese unvorstellbare Größe schließt nicht aus, sondern garantiert gerade seine Gerechtigkeit und seine Macht, sich ein heiliges Volk zu erwählen. Die theologische Reflexion über Gottes alle Dimensionen von Raum und Zeit sprengende Größe steht nicht im Dienst der Kosmologie, sondern der Soteriologie. Gerade weil der Mensch im Vergleich zu dem ewigen Gott so vergänglich ist, darf er auf Gottes Langmut und Erbarmen rechnen (Ps 103,14–18):[37]

14 *Denn er weiß um unser Gebilde,*
ist eingedenk, daß wir Staub sind.
15 *Der Mensch – seine Tage sind wie Gras,*
wie eine Feldblume, so blüht er.
16 *Fährt der Wind über sie, ist sie fort,*
und ihren Platz findet man nicht mehr.
17 *Doch die Treue Jahwes währt von Ewigkeit*
zu Ewigkeit bei denen, die ihn fürchten,
Und seine Gerechtigkeit bei Kindeskindern,
18 *bei denen, die seinen Bund halten*
und an seine Gebote denken, sie zu tun.

Das Motiv der Hinfälligkeit des Menschen im Gegensatz zu Gottes unabsehbarer Dauer hatte seinen ursprünglichen Sitz im Leben in der Vergänglichkeitsklage im Klagelied des einzelnen.[38] Es diente dem Zweck, Gott gegenüber dem Beter gnädig zu stimmen und sein Leiden zu beenden. In dieser Funktion kehrt es in dem vermutlich erst in hellenistischer Zeit entstandenen Ps 102 gleich zweimal, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung wieder.[39] Es entspricht der Tradition, wenn der Beter in V. 12 f. angesichts seiner eigenen Vergänglichkeit an das Erbarmen des ewigen Gottes appelliert (V. 12–14):

12 *Meine Tage* „neigen sich“[40] *wie ein Schatten,*
und ich verwelke wie das Kraut.
13 *Du aber, Jahwe, bleibst in Ewigkeit*
und dein Gedenken für und für.
14 *Erhebe dich denn und erbarme dich Zions,*
denn es ist Zeit zu ihrer Begnadigung.

Aber der Beter gibt seiner Klage in V. 24–28 eine neue Begründung, indem er der eigenen Vergänglichkeit die Ewigkeit des Schöpfers gegenüberstellt, der auch dann bleiben wird, wenn Himmel und Erde vergehen:

---

37 Vgl. Sir 18,8–14.
38 Vgl. z. B. Ps 39,5 ff.; 144,4; Hiob 14,1 f.; Ps 90,5 f.; vgl. Jes 40,6 ff.23 f. und Jak 1,10 f.
39 Vgl. O. H. Steck, Zu Eigenart und Herkunft von Psalm 102, ZAW 102 (1990), S. 357–372.
40 Siehe BHS.

24 *Er demütigte auf dem Weg meine Kraft,*
er verkürzte meine Tage.
25 *Ich sage: Mein Gott,*
nimm mich nicht weg in der Mitte meiner Tage.
Deine Jahre währen Geschlecht um Geschlecht.
26 *Du hast vordem die Erde gegründet,*
und die Himmel sind deiner Hände Werk
27 *Sie gehen zugrunde, du aber bleibst,*
sie alle zerfallen wir ein Gewand,
wie ein Kleid ersetzt du sie, daß sie wechseln.
28 *Du aber bleibst derselbe*
und deine Jahre nehmen kein Ende.
29 *Die Söhne deiner Knechte mögen wohnen bleiben,*
und ihr Same vor dir dauern!

Gottes überräumliche Räumlichkeit und überzeitliche Zeitlichkeit besitzt je nach dem Kontext eine für den Menschen bedrohliche oder tröstende Seite. Der Gott, der im höchsten Himmel thront, besitzt jederzeit vollständige Kenntnis von dem, was auf Erden geschieht; daher bleibt nichts von dem, was die Menschen tun, vor ihm verborgen. Er sieht, wie es bei Ben Sira heißt, alles (Sir 15,18).[41] Andererseits können die Seinen darauf vertrauen, daß er als der aller Welt überlegene Schöpfer die Macht besitzt, ihnen in ihren Nöten zu helfen: Weil er als der Ewige um die verschwindende Kürze des Menschenlebens weiß, ist er ihnen gegenüber langmütig und barmherzig, sofern sie nach seinen Geboten wandeln. So gibt es gibt keine Macht, die sich ihm erfolgreich widersetzen könnte. In seiner unvorstellbaren Größe und ewigen Dauer ist er nicht nur der höchste, sondern der einzige Gott.

4. *Jahwe, der Gott des Himmels als der Höchste.* Jahwes Eigenschaft als Himmelsgott hat in der Perserzeit seinen prägnanten Ausdruck in seiner Bezeichnung als Jahwe, der Gott des Himmels (יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם bzw. אֱלָה שְׁמַיָּא) gefunden. Als solchen hätten ihn der Überlieferung nach die Perserkönige Kyros II in dem Tempelbau- und Heimkehrerlaß in Esr 1,3 par 2. Chr 36,23 und Artaxerxes II. (?)[42] in der Bestallungsurkunde für Esra Esr 7,12.21 und 23 bezeichnet.[43] Als solchen rief ihn Nehemia an (Neh 1,5) und

---

[41] Vgl. auch Hesiod, Erga 267–269 (übers. v. Th. von Scheffer, Sammlung Dieterich 38, Leipzig und Bremen o. J., S. 63): *Alles erblickt das Auge des Zeus, und alles erkennt es;/ So nach Gefallen auch dies erschaut es, und ihm entgeht nicht,/ Welcherlei Art des Rechts die Stadt im Innern beherbergt.*

[42] Ob es sich um Artaxerxes I. oder, wie oben unterstellt wird, Artaxerxes II. handelt, ist in der Forschung umstritten. Vgl. dazu H. H. Rowley, The Chronological Order of Ezra and Nehemiah, in: ders., The Servant of the Lord and Other Essays, Oxford 1965², S. 135–168 oder knapp O. Kaiser, Einleitung, 1978⁴, S. 167 f.

[43] Zur Mission Esras, der hier als als *Priester* (und) *Schreiber des Gesetzes des Himmelsgottes* bezeichnet wird, vgl. R. Rendtorff, Esra und das Gesetz, ZAW 96, 1984,

als solchen bezeichnete ihn Daniel, als er Nebukadnezar seinen Traum von den vier Weltreichen auslegte (Dan 2,18 f.37 und 44).[44] Daß es sich bei dieser Gottesbezeichnung um keine spätere Konstruktion handelt, beweisen die Belege in den Papyri der jüdischen Militärkolonie in Elephantine.[45] Vermutlich geht sie auf die amtliche Bezeichnung Jahwes durch die persische Reichsverwaltung zurück, die sich dabei auf Angaben der jüdischen Priesterschaft stützen mochte.[46] Offenbar war die synkretistische Gefahr im Verlauf des 5. Jh.s v. Chr. soweit überwunden, daß man auch in jüdischen Kreisen keine Verwechslung Jahwes mit dem Himmelsbaal mehr befürchten mußte.[47] Sie sollte erst in der Makkabäerzeit wieder aktuell werden, als man dem Baal Schamem einen Aufsatz auf dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels errichtete.[48] In der Perserzeit erläuterte die Bezeichnung Jahwes als Gott des Himmels in einer der Umwelt Israels verständlichen Weise die Eigenschaft Jahwes als des im Himmel thronenden und daher über die Welt als seine Schöpfung herrschenden Königs.

In ähnlicher Weise betonte seine nun in Brauch gekommene Bezeichnung als der Höchste, *Eljôn* (עֶלְיוֹן) seine überragende Stellung unter den Göttern.[49] Als solchen haben ihm die Götter als ihrem König zu huldigen Ps 97,1 ff.*:[50]

1a *König ward Jahwe!*
2a *Wolken und Dunkel sind um ihn,*

S. 165–184; E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuchs, BZAW 189, 1990, S. 333–360 und A. Laato, Josiah and David Redivivus, CB.OT 33, 1992, S. 332–344.

[44] Zur literarischen Schichtung des Kapitels vgl. J. J. Collins, The Apocalyptic Vision in the Book of Daniel, HSM 16, 1977, S. 34–46 und R. G. Kratz, Translatio, WMANT 63, 1991, S. 70–76.

[45] Vgl. dazu oben, §3.3, S. 76.

[46] Vgl. dazu auch A. H. J. Gunneweg, KAT IXX/1, 1985, S. 43: *„Gott des Himmels" ist keine genuine israelitsch-jüdische Gottesbezeichnung, aber auch keine freie Erfindung des Chronisten; der Titel begegnet häufig in den Elephantine-Papyri im Schriftverkehr mit Nichtjunden: Dieses Stilmittel betont zugleich die hervorragende Bedeutung von Israels Gott Jahwe.*

[47] R. Bartelmus, ThWAT VIII, Sp. 220; zum Himmelsbaal vgl. auch W. Röllig, DDD, Sp. 283–288.

[48] Vgl. Dan 11,31 und 12,11. Unter dem *Greuel der Verwüstung* dürfte der nach 1. Makk 1,57 auf Befehl Antiochos IV. auf dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels errichtete Aufsatz zu verstehen sein. Seine Bezeichnung als *Schiqquz Schomim* stellt eine bewußte Entstellung des Gottesnamens Baal Schamem dar. De facto handelte es sich um eine Umwidmung des Tempels an den olympischen Zeus; vgl. dazu K. Koch, unter Mitarb. v. T. Niewisch und J. Tubach, Das Buch Daniel, EdF 144, 1980, S. 136–140.

[49] Vgl. z. B. Ps 47,3; 83,19; 97,9; Gen 14,18–20.22 und dazu H. Niehr, Gott, BZAW 190, 1990, S. 88–94, S. 116–118 und S. 223–226.

[50] Rekonstruktion des Grundtextes im Anschluß an E. Lipiński nach K. Seybold, HAT I/15, 1996, S. 383.

3a *Feuer geht vor ihm her*
und versengt seine Feinde.
4a *Die Erde sah es und bebte,*
5aα *die Berge schmolzen wie Wachs*
5b *vor dem Herrn der ganzen Erde,*
7b *vor ihm beugten sich alle Götter.*
9a *Denn du Jahwe, bist der Höchste*
auf der ganzen Erde.

Sein Wissen und seine Macht werden von niemandem übertroffen. Aus der Überlegenheit des höchsten Gottes als des Großkönigs über die ganze Erde (Ps 47,3) ergab sich zunächst seine Herrschaft über die Götter. Wie Ps 29,1 ff. zu erkennen gibt, beruhte sie ursprünglich auf seinem Sieg über das Meer, wie ihn die ugaritische Baalmythe berichtet.[51] Sie fand nach dem Moselied Dtn 32,8 f. (G) darin ihren Ausdruck, daß er ihnen die anderen Völker zuwies,[52] sich selbst aber Israel als sein Volk vorbehielt:[53]

8 *Als der Höchste den Völkern ihre Wohnsitze zuwies,*
die Menschenkinder zerteilte,
Als er die Grenzen der Völker festsetzte
nach der Zahl <der Göttersöhne>.
9 <Da nahm> *Jahwe Jakob* <als sein Teil>,
als seinen Erbbesitz <Israel>.[54]

Es liegt im Wesen Gottes als des Höchsten, daß die anderen Götter neben ihm verblassen. Neben ihm gibt es im Himmel und auf Erden niemanden, der sich seinem Willen widersetzen kann. Nicht nur die Menschen, sondern auch das gewaltige Heer des Himmels (die als beseelt vorgestellten Gestirne, Jes 40,26, und dazu kaum im Gegensatz die Schar der Engel, 1. Kön 22,19) sind ihm gegenüber eine quantité négligable. So heißt es in dem Bekenntnis des von seinem Wahn als Strafe für seine Hybris geheilten Königs Nebukadnezar (Dan 4,31–32):[55]

31 *Nach einer gewissen Zahl von Tagen erhob ich, Nebukadnezar, meine Augen gen Himmel, da kehrte mein Verstand zu mir zurück und ich pries den Höchsten und lobte den, der ewig lebt, und erwies Ehre dem, dessen Herrschaft ewig und dessen Königtum für alle Zeitläufe währt.* 32 *Und alle Erdbewohner sind* <wie nichts>[56]

[51] Vgl. dazu oben, §5.4, S. 111 f. und ausführlich O. Loretz, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe, UBL 7, 1988, S. 76–248.

[52] Die Ansicht von Otto Eißfeldt, El und Jahwe, in: ders., KS III, hg. v. R. Sellheim und F. Maass, 1966, S. 386–397, daß sich in diesen Versen ein frühes Stadium spiegelt, in dem Jahwe El noch untergeordnet war, verkennt den insgesamt nachexilischen Charakter des Liedes; vgl. dazu O. Kaiser, Einleitung, 1984^{5}, S. 135 f.

[53] Vgl. auch Dtn 4,19 f. und dazu unten, §7, S. 177 f.

[54] Zu den Konjekturen vgl. BHS.

[55] Vgl. dazu auch R. G. Kratz, Translatio, WMANT 63, 1991, S. 91 f.

zu achten, und wie er will handelt er an dem Heer des Himmels und an den Erdbewohnern. Und es gibt keinen, der seiner Hand zu wehren vermag und zu ihm sagt: Was tust du?

Da Jahwe der Schöpfer des Himmels und der Erde ist, können die kosmischen Götter sich neben ihm nicht behaupten. Das läßt sich an der Fortschreibung des 96. Psalms beobachten. In der vermutlich die V. 1.2 und 4 umfassenden Grundfassung heißt es noch:[57]

1 *Singet Jahwe ein neues Lied,*
singet Jahwe, alle Welt.
2 *Singet Jahwe, preist seinen Namen,*
verkündet von Tag zu Tag sein Heil.
4 *Denn groß ist Jahwe und hoch gepriesen,*
furchtbar ist er über alle Götter.

Aber in der Endfassung ist aus dieser Unterordnung der Götter unter Jahwe ihre Nichtigkeit geworden (Ps 96,5):

Denn alle Götter der Völker sind Nichtse,
aber Jahwe hat den Himmel gemacht.

In ähnlicher Weise hat auch der Bearbeiter den Ps 97 zugrunde liegenden knapperen Hymnus in den V. 6 und 7a erweitert:

6 *Seine Gerechtigkeit taten die Himmel kund,*
und alle Völker sahen seine Ehre.
7 *Alle Bilderdiener sollen zuschanden werden,*
die sich der Nichtse rühmen.

Der Dichter des in Psalm 97 aufgenommenen Liedes hatte in V. 5b die einzigartige Stellung Jahwes als des Höchsten auf die Formel von ihm als dem Herrn der ganzen Erde gebracht und ihn in V. 9b über alle Götter gestellt. Sein Nachfolger dachte die Sache zuende: Wenn Gott der Herr der ganzen Welt ist und über allen Göttern steht, dann haben die Götter ihre Funktion und ihre Göttlichkeit verloren. Sie sind zu *'Elîlîm*, zu Nichtsen oder Götzen geworden.[58] Diese allen Mächten des Himmels und der Erde überlegene Macht Jahwes bietet die Garantie dafür, daß er den Seinen uneingeschränkt zu helfen vermag. Daher gibt es keine sichere Zuflucht, als sich seinem Schutz anzuvertrauen (Ps 91,1 f.):

1 *Wer im Schutz des Höchsten sitzt*
und im Schatten Schaddajs[59] *weilt,*

---

[56] Siehe BHS.
[57] Zur redaktionellen Schichtung vgl. K. Seybold, HAT I/15, 1996, S. 380.
[58] Vgl. dazu H. D. Preuß, ThWAT I, Sp. 305–308.
[59] Zu dieser Gottesbezeichnung vgl. oben, §3.1, S. 71.

2 <Sagt>[60] *zu Jahwe: Meine Zuflucht und Feste,*
mein Gott, auf den ich traue.

Demgemäß lautet die Versicherung in V. 9 f.:

9 *Hast du Jahwe zu* <deiner>[61] *Zuflucht,*
den Höchsten zu deiner <Feste>[62] *gemacht,*
10 *Wird dir kein Übel begegnen,*
und trifft kein Schlag dein Zelt.

In derselben Gelassenheit kann die Gottesstadt dem Völkersturm der Endzeit entgegensehen, in dem sich der urzeitliche Kampf des Meeres mit Jahwe um die Herrschaft über die Erde wiederholt. Weil der Höchste seine heilige Wohnstatt in Jerusalem besitzt, kann ihr selbst der Aufruhr der ganzen Völkerwelt nichts anhaben (Ps 46,5–8):

5 *Ein Strom, seine Kanäle erfreuen die Gottesstadt,*
die <heilige>[63] *Wohnstatt des Höchsten.*
6 *Gott ist in ihrer Mitte, drum wankt sie nicht,*
Gott hilft ihr beim Anbruch des Morgens.
7 *Mögen Völker toben, Königreiche wanken,*
erhebt er seine Stimme, schwankt die Erde.
8 *Jahwe Zebaoth ist mir uns,*
ragende Burg ist uns Jakobs Gott.

5. *Jahwes Allwissenheit, Vorsehung und Allmacht.* Die räumliche und zeitliche Potenzierung der Distanz Gottes zur Welt entrückt ihn zwar der Welt der Menschen, aber nur zu dem Zweck, um seine Herrschaft über sie absolut zu setzen: Der Gott, der in die unendliche Ferne des Himmels entrückt ist und der zugleich ewig lebt, ist der Gott, der nicht nur alles weiß, was jeweils auf Erden geschieht, sondern das bereits vor der Schöpfung wußte und der so mächtig ist, daß er bei ihr für sein unterschiedliches Handeln an den Menschen Vorsorge treffen konnte. So konnte nur ein Tor wähnen, sein Tun sei ihm verborgen. Daher heißt es in Ps 14,1–5:[64]

1 *Es spricht der Tor in seinem Herzen:*
Es gibt keinen Gott!
Sie treiben's schlimm, ihr Handeln bringt Verderben,
keiner ist da, der Gutes tut.
2 *Jahwe blickt vom Himmel herab*
auf die Menschenkinder,
zu sehen, ob es einen Verständigen gibt,

---

[60] Lies mit G die 3. sing.masc. Impf.
[61] Lies mit G das Suff. der 2. sing.masc.
[62] So mit G; vgl. BHS.
[63] Lies mit der Secunda der Hexapla קֹדֶשׁ. Wörtlich: *das Heiligtum der Wohnstätten.*
[64] Zur Eigenart der V. 4–6 bzw. 7 als Kommentar vgl. K. Seybold, HAT I/15, 1996, S. 67.

der nach Gott fragt.
3 *Alles wich ab,*
allzumal sind sie verdorben,
keiner ist da, der Gutes tut,
da ist auch nicht einer.
4 *Haben alle Übeltäter denn keine Einsicht,*
die mein Volk fressen wie Brot,
die Jahwe nicht anrufen?
5 *Dann werden sie zutiefst erschrecken,*[65]
denn Gott ist mit dem Geschlecht der Gerechten.

So wie sie im Gebet kniend und die Hände zu ihm emporgereckt beten (1. Kön 8,22.54; Sir 50,17; Klgl 1,17), behält er vom Himmel aus die Seinen im Blick, um ihnen in ihren Nöten beizustehen (Ps 33,18 f.):

18 *Siehe, Jahwes Auge ist bei denen,*
die ihn fürchten,
bei denen, die auf seine Treue warten,
19 *ihre Seele vor dem Tod zu erretten*
und sie am Leben zu erhalten in Hungersnot.

Dieser Gott hat nicht nur sein Volk Israel beständig vor Augen (Sir 17,15), sondern er blickt auf alle seine Werke (Sir 15,18 f.):

18 *Denn reich ist die Weisheit des Herrn,*
mächtig sein Handeln[66] *und alles sehend.*
19 *Die Augen Gottes sehen seine Werke,*
und er nimmt jedes Tun eines Menschen wahr.

Sein Wissen ist jedoch nicht allein auf die Gegenwart beschränkt, sondern er besitzt jederzeit ein umfassendes Wissen von dem, was einst geschehen ist, derzeit geschieht und in der Zukunft geschehen wird, weil er der ewige Gott ist. Daher kennt er die verborgensten Dinge wie die Tiefen des Urmeeres und die Gedanken der Menschen. Die Vergangenheit und die Zukunft liegen offen vor ihm. In seiner ewigen Kraft und Weisheit hat er für jeden seiner Zwecke vorgesorgt. So ist er der Allwissende und Allmächtige, der in seiner Vorsehung die Welt so eingerichtet hat, daß sie es ihm ermöglicht, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen.[67] Uns so heißt es in dem großen Hymnus über seine Schöpfungswerke (Sir 42,15–25):[68]

15 *Gedenken will ich der Werke Gottes,*
das was ich schaute, will ich erzählen.
Durch des Herren Wort entstanden seine Werke,
annimmt er, wer ihm wohlgefällig handelt.

---

65 Perfekt im Sinn des Subjunktivs, vgl. auch Joüon §112k.
66 אמ־ץ גבורות.
67 Vgl. Sir 39,16–35 und besonders V. 25 und dazu unten, §9.7, S. 231 f.
68 Zur Textherstellung vgl. P. W. Skehan und A. Di Lella, AncB 39, 1987, S. 487 f.

16 *Wie der Schein der Sonne allen offenbar ist,*
füllt die Ehre Gottes alle seine Werke.
17 *Selbst Gottes Heilige reichen nicht aus,*
die Wundertaten des Herrn zu zählen,
Obgleich Gott seinem Heer die Kraft verlieh,
vor seiner Herrlichkeit zu bestehen.
18 *Er erkundet die Tehom und das Herz,*
und weiß um ihre Geheimnisse.
Denn der Höchste besitzt alles Wissen
und erblickt, was kommt in der Weltzeit.[69]
19 *Vergangenes und Zukünftiges zeigt er an,*
und enthüllt die verborgensten Dinge.
20 *Ihm mangelt es an keiner Einsicht,*
noch entgeht ihm irgendetwas.
21 *Fest steht die Weisheit seiner Macht,*
derselbe ist er seit Ewigkeit.
Ohne daß etwas zuzufügen oder zu ändern ist,
ist er keines Beraters bedürftig.
22 *Wie schön sind alle seine Werke,*
daß man sie gern betrachtet und sieht.[70]
23 *Alles lebt und steht fest für immer,*
und für jeden Bedarf steht alles bereit.
24 *Paarweise sie alle, entsprechen einander,*
und keines von ihnen schuf er umsonst.
25 *Eins tauscht seinen Nutzen*[71] *mit dem anderen,*
wer wird da satt, ihre Pracht zu betrachten?

Aber auch den Ausklang des Hymnus dürfen wir im vorliegenden Zusammenhang nicht übersehen, weil er nach der eingangs betonten Allweisheit und Allwissenheit Gottes den Nachdruck auf die Unergründlickeit seines Wesens und seine Allmacht legt (Sir 43,27–33):[72]

27 *Weiteres sei dem nicht zugefügt,*
und die Summe der Rede sei: Alles ist nur er!
28 *Laßt uns weiterhin preisen, den wir nicht ergründen,*
denn er ist größer als all seine Werke.
29 *Der Herr ist zu fürchten über die Maßen,*

---

[69] אותות עוֹלָם: *die zukünftigen Dinge des Olam.*

[70] Nach der Konjektur von J. Strugnell, ErIsr 9, 1969, S. 116 f. bei Skehan und Di Lella, AncB 39, S. 488.

[71] Text: מובו.

[72] Vgl. auch den zur neuen Sonnen-Theologie gehörenden Hymnus des Papyrus Leiden J 350 IV, 12–21, bei J. Assmann, Amun und Re, OBO 51, 1983, S. 201, in dem Amun als der gänzlich verborgene Urgott besungen wird. In ihm heißt es u. a.: *Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,/ sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften,/ man lehrt nicht über ihn etwas Sicheres./ Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,/ er ist zu groß, um ihn zu erforschen,/ zu mächtig, um ihn zu erkennen.*

denn wunderbar ist seine Stärke.
30 *Die ihr preiset den Herrn, erhebt eure Stimme,*
wie ihr nur könnt, denn ist gibt noch mehr[73]:
Erhebt ihn mit erneuerter Kraft,
ermüdet nicht, denn ihr könnt (ihn) *nicht erforschen.*
31 *Denn wer hat ihn gesehen und könnte künden,*
und wer ihn preisen gleichwie er ist?
32 *Verborgen ist mehr als das* (hier Gesagte),
wenig nur sah ich von seinen Werken.
33 *All dies hat der Herr gemacht,*
doch seinen Getreuen gab er Weisheit.

Der Gott, der alles weiß, alles sieht und alles vermag, entzieht sich menschlichem Begreifen. Auch wenn sich seine Weisheit und Macht in der Schönheit und Zweckmäßigkeit seiner Werke spiegelt, übersteigt sein Vermögen alle menschliche Einsicht. Nicht weil er im Sinne panentheistischer Philosophie alles ist, sondern weil er in seiner unergründlichen Weisheit der Schöpfer aller seiner Werke ist. Von V. 33 her ist der Satz in V. 27 zu verstehen, daß Gott alles ist (הוא הכל). Das הכל (alles) ist syntaktisch ein Objektakkusativ: Gott ist in Bezug auf alles. Damit entspricht der Satz der abschließenden Feststellung, daß er der Schöpfer von Allem ist. Der Schöpfer aber ist zugleich der ewige Gott (Sir 42,21), der die ganze Weltzeit überblickt und dessen Macht zu helfen keine Schranken besitzt (Sir 39,20):

20 *Von Weltzeit zu Weltzeit*[74] *reicht sein Blick.*
Gibt es da eine Grenze[75] für sein Helfen?
Nichts ist zu klein und zu gering bei ihm
und nichts zu schwer[76] und zu stark für ihn.

Dieser Gott, der alles geschaffen hat, alles vermag und trotzdem der gerechte Richter und der Heilige Israels ist, kann keine anderen Götter neben sich besitzen. Er ist der einzige Gott (Sir 18,1–2):

1 *Der in Ewigkeit lebt, hat das All zumal erschaffen,*
2 *Der Herr allein erweist sich als gerecht,*
und es gibt keinen anderen außer ihm.

Zusammenfassend können wir sagen: Gott ist als der Ewige und Höchste und als der Schöpfer aller Dinge der einzige Gott. Als solcher ist er zugleich der

---

[73] Ergänze in Gedanken: zu rühmen.

[74] Text: מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם, *von Ewigkeit zu Ewigkeit*; vgl. Ps 90,1 und zur Bedeutung des hebräischen Wortes vgl. E. Jenni, Das Wort *'ōlām* im AT, ZAW 64, 1952, S. 197–285; ZAW 65, 1953, S. 1–35 und besonders ZAW 64, S. 222, sowie den einschlägigen Artikel von H.D. Preuß, ThWAT V, Sp. 1144–1159 und besonders Sp. 1147 f.

[75] Wörtlich: *Zahl.*

[76] Wörtlich: *wunderbar.*

Allweise, Allwissende, Allmächtige und Allgerechte. In seiner Vorsehung hatte er bei seiner Schöpfung ihre Zweckmäßigkeit im Auge, so daß alles, was lebt, aufeinander abgestimmt ist und in seiner geschlechtlichen Polarität den Bestand des Lebens sichert. Gleichzeitig hatte er jedoch sein Heils- und Gerichtshandeln an den Frommen und Gottlosen im Sinn. Daher traf er Vorsorge, daß ihm die Mittel dafür jederzeit zur Verfügung stehen. So hat der Sirazide die biblischen Aussagen über Gottes Handeln an der Welt und an den Menschen zuende gedacht[77] und den ewigen Gott in seiner Omniszienz und Omnipotenz, in seiner Allwissenheit, Allweisheit, Allmacht und Allgerechtigkeit verherrlicht, welche die Voraussetzung für sein providentielles und sein aktuelles Handeln bilden. Darüber hinaus aber verleiht er den Gottesfürchtigen und Frommen Weisheit, die sie vor Fehltritten bewahrt (Sir 1,11–30).

6. *Gottes Gegenwart bei den Menschen.* So gewiß es den alttestamentlichen Gotteszeugen war, daß Jahwe im Himmel wohnt, so selbstverständlich war es ihnen, daß er trotzdem auf unsichtbare Weise denen nahe ist, die sich seinem Schutz anvertrauen. Diese Gewißheit fand in der Formel von seinem Mitsein ihren angemessenen Ausdruck, die als Beistandszusage Teil des prophetischen Heilszuspruchs war. Wir sind ihr bereits in der elohistischen Erzählung von der Berufung Moses in Ex 3,12 begegnet.[78] Es handelt sich bei ihr um kein Relikt aus der nomadischen Vorzeit Israels,[79] sondern um ein Erbe des kultischen Verkehrs des mit Gott aus der staatlichen Epoche und zumal des dem König erteilten Heilszuspruchs.[80] Ein solches Orakel bildete ursprünglich die Antwort auf eine an Jahwe gerichtete Anfrage oder Bitte[81] und dürfte aufgrund eines technischen Orakels durch einen Priester[82] oder als Inspirationsorakel durch einen Propheten[83] erteilt worden sein. Seinen form-

---

[77] Vgl. dazu die Nachweise zu Sir 39,12–35 und 42,15–43,33 bei G. L. Prato, Problema, AnBib 65, 1975, S. 62–155 und S. 116–208.

[78] Vgl. dazu oben, §4.6, S. 99.

[79] So H. D. Preuß, „... ich will mit dir sein", ZAW 80, 1968, S. 139–173 und besonders S. 153. Hilfreich sein systematisch geordneter Katalog sämtlicher Belege S. 141–152.

[80] Zur Ableitung aus dem Königsorakel vgl. M. Weippert, Prophetien, in: F. M. Fales, Inscriptions, OAC 17, 1981, S. 108–111; J. Van Seters, Prologue, 1992, S. 301–306 und M. Nissinen, Relevanz, in: M. Dietrich und O. Loretz, Mesopotamica, FS K. Bergerhof, AOAT 232, 1993, S. 235 und S. 247.

[81] Vgl. dazu J. Begrich, Heilsorakel, ZAW 52, 1934, S. 81–92 = ders., GSt zum AT, ThB 21, 1964, S. 217–231.

[82] Vgl. dazu 1. Sam 14,41 G mit Ex 28,25 ff. und Esr 2,63 par Neh 7,65 und zum Ephod K. Elliger, Ephod und Choschen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornats, VT 8, 1958, S. 19–35 und zu den technischen Orakelpraktiken A. Jirku, Mantik, 1913 und O. Eißfeldt, Wahrsagung im AT, in: ders., KS IV, 1968, S. 271–275. Mit der Vornahme der Leberschau in vorexilischer Zeit rechnet O. Loretz, Leberschau, UBL 3, 1985, S. 13–24 und S. 97–100 aufgrund von Ps 5,4; 27,4; 2. Kön 16,15 und Ps 74,9.

geschichtlich ursprünglichen Zusammenhang und kultischen Sitz im Leben spiegelt auf eindrucksvolle Weise der Heilszuspruch wider, mit dem Jahwe beim Zweiten Jesaja in Jes 41,8–10 dem exilierten und um seine Zukunft bangenden Israel seinen Schutz und Beistand zusagt. In ihm folgt auf die paränetisch erweiterte Anrede des Volkes in den V. 8 und 9, in der Jahwe seinem Knecht Israel die Gültigkeit seiner einstigen Erwählung versichert, in V. 10 der eigentliche Heilszuspruch. Er besteht in 10aα aus der Beruhigungsformel *Fürchte dich nicht* und aus der Beistandsformel *Ich bin mit dir*:[84]

Fürchte dich nicht, denn ich bin mir dir,
schaue nicht ängstlich umher, denn ich bin dein Gott.
Ich stärke dich, ja ich helfe dir,
ja ich stütze dich mit meiner helfenden Hand [85].

Aus der Erzählung von Jakobs Traum und Gelübde in Bethel in Gen 28,10 ff. (vgl. V. 15) läßt sich entnehmen, daß ein solches Orakel auch vor dem Antritt einer Reise eingeholt werden konnte. Auf der Flucht zu seinem in Haran wohnenden Onkel Laban schaut er im Traum die „Himmelsleiter" und entdeckt auf diese Weise die Heiligkeit des Ortes.[86] Der jahwistische Ergänzer der elohistischen Grunderzählung[87] läßt Jahwe dem flüchtigen Jakob der Situation angepaßt sein Mitsein und damit zugleich eine glückliche Reise und Heimkehr verheißen (V. 15a): *Siehe, ich bin mit dir und werde dich überall bewahren, wohin du gehst, und dich in dieses Land zurückbringen...* Der Jahwist hat auf diese Weise das Beistandsmotiv aus V. 20–21a.22a aufgegriffen, wo es heißt:[88]

Wenn Gott mit mir sein wird und mich auf diesem Wege bewahrt, den ich mich zu gehen anschicke, und mir Brot zu essen und Kleidung zum Anziehen gibt und ich heil in das Haus meines Vaters zurückkehre, dann soll dieser Stein, den ich als Massebe aufrichte, ein Gotteshaus werden.

Auch wenn man den literarischen Befund anders beurteilen sollte,[89] würde das im Blick auf die verhandelte Sache nichts ändern: Die Erzählung gibt uns

---

[83] Vgl. 2. Chr 20,14 ff. und 1. Makk 4,46.

[84] Zur Terminologie vgl. C. Westermann, Sprache, ThB 24, 1964, S. 118–120; J. Becker, Gottesfurcht, AnBib 25, 1965, S. 53 und W. Richter, Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970, S. 147 f.

[85] Wörtlich: der Hand meiner Gerechtigkeitserweisung.

[86] Vgl. dazu unten, S. 189 f.

[87] Vgl. H.-Chr. Schmitt, Josephsgeschichte, BZAW 154, 1980, S. 104–107.

[88] Vgl. dazu auch W. Richter, Gelübde, BZ NF 11, 1967, S. 21–52; H. D. Preuß, Art. *Gelübde*, TRE 12, 1984, S. 302–304 und O. Kaiser, Art. *nādar/nædær*, ThWAT V, Sp. 261–274.

[89] Zu den unterschiedlichen literarkritischen Analysen des Kapitels in den letzten Jahrzehnten vgl. z. B. H.-Chr. Schmitt, Josephsgeschichte, BZAW 154, 1980, S. 105–107; E. Blum, Komposition, WMANT 57, 1984, S. 7–45 und S. 88–98; Chr.

gerade in ihrer Endgestalt ein zutreffendes Bild von der Frömmigkeitspraxis. Ihr kultisch-institutioneller Rahmen ist freilich durch die Eigenart der Erzählung als einer Kultätiologie überdeckt und beschnitten. Greifen wir auf den Sitz im Leben des Heilszuspruchs zurück, so können wir den institutionellen Verlauf dahingehend rekonstruieren, daß in ihm Bittklage, Heilsorakel und Gelübde aufeinanderfolgten. Im Erzählungszusammenhang selbst entspricht dann der Verheißung in V. 15 der Jakob in Gen 31,3 erteilte Befehl zur Heimkehr, der mit einer erneuten Beistandszusage verbunden ist, während das in den V. 20–22* ausgesprochene Gelübde seine Erfüllung in Gen 35,7 findet.

Als Nachklang kultischer Praxis dürfen wir auch die Gideon in Ri 6,16 gegebene Heilszusage Jahwes beurteilen, der ihm sein Mitsein und d. h. seine Unterstützung im Kampf gegen die Midianiter zusichert. In den unmittelbaren kultischen Kontext einer im Vorhof des Jerusalemer Tempels abgehaltenen Volksklagefeier führt der erste Teil der Erzählung von Josaphats Sieg über die Moabiter, Ammoniter und Mëuniter in 2. Chr 20,1–19. In ihr begegnet uns der König als Fürbitter seines Volkes, der Kultsänger Jehasiël als vom Geist Jahwes ergriffener Prophet, die aus den Judäern und Jerusalemern bestehende Gemeinde und die Kehatiten und Korachiten als Tempelsänger. Das Vorbild dürfte eine mit Fasten, Beten und Predigt verbundene Versammlung der spätnachexilischen Jerusalemer Gemeinde bilden.[90] In dem von Jehasiël dem Volk und dem König in den V. 15–17 übermittelten Heilsorakel versichert ihnen Jahwe, daß sie sich vor der Übermacht der Feinde nicht zu fürchten brauchen, weil Gott selbst für sie kämpfen[91] und mit ihnen sein werde.

Es entspricht dem, wenn der vermutlich königliche Beter im Vertrauenslied Ps 23,4 bekennt, daß er sich auch *im finsteren Tal* und d. h. in Not und Gefahr nicht fürchtet, weil Jahwe mit ihm ist und ihn sicher geleitet. Weniger bekannt und doch in diesem Zusammenhang wichtig ist das späte lehrhafte Volksdanklied Ps 124. In ihm wird Israel in V. 1b-5 zu dem dankbaren Bekenntnis aufgefordert, daß Jahwe für es gewesen und es nur deshalb der Vernichtung durch seine Feinde entgangen ist. An die Stelle des Mitseins Gottes ist hier sein Fürsein getreten (Ps 124,1–5):[92]

Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 216–220; S. McEvenue, A Return to the Sources in Genesis 28,10–22?, ZAW 106, 1994, S. 375–389 und L. Schmidt, El und die Landverheißung in BetEl (Die Erzählung von Jakob in Bet-El: Gen 28,11–22), in: FS O. Kaiser, hg. v. I. Kottspieper u. a., Göttingen 1994, S. 156–168.

[90] Vgl. P. Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern, WMANT 42, 1973, S. 146–151; H.G. M. Williamson, 1 and 2 Chronicles, NCBC, 1982, S. 291 und K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik, BZAW 201, 1991, S. 178.

[91] Vgl. auch den Mose in den Mund gelegten Heilszuspruch in Ex 14,14: *Jahwe wird für euch streiten, aber ihr selbst braucht nichts zu tun.*

[92] Vgl. auch Ps 127,1bf.

1 *Wenn Jahwe nicht für uns gewesen wäre,*
so spreche Israel,
2 *wenn Jahwe nicht für uns gewesen wäre,*
als Menschen wider uns aufgestanden,
3 *dann hätten sie uns lebendig verschlungen,*
als ihr Zorn gegen uns entbrannt,
4 *dann hätten die Wasser uns fortgeschwemmt,*
als die Strömung über uns fuhr.
5 *dann wären über uns gefahren*
die überschäumenden Wasser.

Darum soll Israel Jahwe ob seiner Hilfe preisen (V. 6–8). – Es ist in all diesen Fällen die unsichtbare, sich allein in der Hilfe manifestierende und ihrem Charakter nach geheimnisvolle Gegenwart Gottes, die den Geängstigten vor Antritt ihrer Reise (Gen 28,15), vor dem Beginn der Schlacht,[93] im Elend der Knechtschaft des Exils (Jes 41,10)[94] oder angesichts der Unwägbarkeiten der Rückkehr (Jes 43,5) zugesagt wird und sie zum Vertrauen auf seinen Beistand aufruft. Ob er mit ihnen war, erweist erst das Gelingen ihrer Unternehmungen. Denn jedes Gelingen und jedes Glück ist angesichts der Unberechenbarkeit der über den Ausgang einer Handlung entscheidenden Faktoren und damit der wahren Situation des Handelnden eine Gabe Gottes (Spr 16,9 und Koh 3,11–13). So erwies sich an dem Segen, der auf Abrahams und Isaaks Tun lag (Gen 21,22; 26,3a.28), in Josefs Erfolg im Haus des Potifar und in der Sympathie und dem Vertrauen, die er im Hofgefängnis fand (Gen 39,2 f.21), daß Jahwe mit ihnen war. Nicht anders läßt der Dichter Hiob in seiner großen Klage über sein einstiges Glück und jetziges Unglück sehnsuchtsvoll an jene Tage zurückdenken, in denen Schaddaj mit ihm war, seine Kinder ihn umringten und es ihm an nichts mangelte (Hiob 29,2 ff., vgl. V. 5 f.). Umgekehrt ist jede Gefährdung von Leib und Leben ein Zeichen für die Gottesferne. Daher fragt der Leidende klagend (Ps 22,2):

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Und darum bittet er ihn (Ps 22,20):[95]

Aber du, Jahwe, sei nicht fern,
meine Stärke, eile zu meiner Hilfe.

Gottes Nähe bedeutet Heil und Leben, seine Ferne Leid und Tod. Sein Zorn und sein Gericht spiegeln sich in allen Unglücksfällen, die einen Menschen oder ein Volk nur treffen können.[96] Was in diesen Beistandsformeln Metapher

---

[93] Ex 14,14; Ri 6,16; 2. Chr 20,17.
[94] Vgl. auch die Immanuel-Weissagung Jes 7,14 sowie Jes 8,8.10 und 9,5 und zu ihr O. Kaiser, ATD 17, 1981[5], S. 152–157 z.St.
[95] Vgl. Ps 38,22 f.
[96] Vgl. die Segensverheißungen und Fluchandrohungen in Dtn 28.

und was Ausdruck einer real gemeinten Vorstellung ist, läßt sich bei dem der Gottheit eigenen numinosen Charakter schwer entscheiden. Doch warum sollte der Gott, der im Himmel thront und von dessen geheimnisvoller Präsenz im Tempel man überzeugt war, nicht auch den Seinen als Helfer nahen? Weiterhin konnte man auch aus seiner Allwissenheit auf seine Allgegenwart schließen; denn es gibt vor dem Allwissenden keinen Ort, an dem sich der Mensch vor ihm verstecken könnte, weil ihn Gott dort schon immer erwartet: In seiner Verborgenheit ist er zugleich der Omnipräsente. So stellt sich der fälschlich wegen Gottlosigkeit angeklagte Beter von Ps 139 dem Gottesgericht mit dem Bekenntnis zu Jahwe als dem Gott, der ihn im Dunkel des Mutterschoßes gebildet hat, der all seine Gedanken kennt und vor dem es weder im Himmel, noch im Dunkel auf Erden noch in der Unterwelt ein Versteck gibt.[97] Wir würden diese Allgegenwart und Allwissenheit Gottes heute mit dem Schlag des Gewissens verbinden, in dem sich ein Anspruch auf unsere Verantwortung für den Nächsten vor Gott und für unser Vertrauen in ihn als den verborgenen Grund unseres Daseins meldet, dem wir nicht zu entrinnen vermögen. Daher betet die Kirche noch heute in der Feier des Abendmahls diesen Psalm, den wir in seiner rekonstruierten Grundfassung vorstellen:[98]

1 *Jahwe, du hast mich erforscht und erkannt:*
2β *du kennst meine Gedanken*[99] von ferne.
3 *Meinen Pfad und mein Lager hast du vermessen,*
und all meine Wege sind dir vertraut.
4 *Denn es gibt kein Wort auf meiner Zunge,*
das du, Jahwe, nicht ganz erkennst.
5 *Von hinten und vorn kreistest du mich ein*
und legtest auf mich deine Hand.
6 *Zu wunderbar ist dieses Wissen für mich,*
zu hoch, als daß ich es begriffe.

7 *Wohin könnte ich gehen vor deinem Geist*
und wohin vor deinem Antlitz fliehen?

---

[97] Vgl. auch Plat.leg.905a, wo der Athener im imaginären Gespräch dem sich von den Göttern vernachlässigt wähnenden Jüngling erklärt, daß ihn der richtende Götterspruch gewiß ereilen werde (Übersetzung K.Schöpsdau und H. Müller, Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, hg. G. Eigler, VIII/2, Darmstadt 1977, S. 331): *Denn nimmer wirst du von ihm übersehen werden: magst du auch noch so klein sein, du wirst dich doch nicht in die Tiefe der Erde verkriechen noch wirst du dich, groß geworden, in den Himmel aufschwingen können, sondern du wirst die gebührende Strafe der Götter erleiden, gleichgültig ob du hier auf Erden bleibst oder auch in das Reich des Hades hinabgestiegen oder gar an einen noch entlegneren Ort versetzt worden bist.*

[98] Der Bearbeitung gehören die V. 2a.12.14.15b.16b und 21 an.

[99] Vgl. aram. רעה II, *wünschen, wollen.*

8 *Stieg ich gen Himmel, so wärest du da,*
bettete ich mich in der Unterwelt, wärst du da.
9 *Nähme ich Flügel der Morgenröte,*
nähme Wohnung jenseits des Meeres,
10 *Lenkte mich auch dort deine Hand*
und ergriff mich deine Rechte.
11 *‚Spräche ich‘*[100]*: Finsternis <soll mich decken>*[101],
und Nacht, wäre Licht um mich her.

13 *Ja, du hast meine Nieren erschaffen,*
mich im Leib meiner Mutter gebildet.
15 *Mein Gebein war nicht verborgen vor dir,*
als ich in den Tiefen der Erde gewebt ward.
16 <Meine künftigen Tage>[102] *sahen deine Augen,*
<und verborgen>[103] *war nicht einer von ihnen.*
17 *Aber für mich sind deine Gedanken zu schwer,*
Gott, zu zahlreich ist ihre Summe.

18 *Zählte ich sie, wären sie mehr als der Sand,*
<wäre ich fertig.[104], *wär ich noch immer bei dir.*
19 *Wenn du doch die Frevler töten wolltest,*
daß die blutschuldigen Männer <wichen>,[105]
20 *Die dir tückisch ‚widerstreben‘*[106],
zum Eitlen <ihre Augen>[107] <erheben>[108].
22 *Mit vollendetem Haß hasse ich sie,*
zu Feinden sind sie mir geworden.

Daher kann der Beter am Ende nur vertrauensvoll an den Gott appellieren, dessen Tun wunderbar ist und der auch ihn auf wunderbare Weise im Mutterleib gebildet hat (V. 13–16*),[109] sich von seiner Unschuld zu überzeugen (V. 23 f.):

23 *Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,*
prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 *Und sieh, ob etwas an mir ist, was (dich) bekümmert,*[110]
und leite mich auf ewigem Wege.

---

[100] Siehe BHS.
[101] Siehe BHS.
[102] Stelle 16bα vor 16aα_2 und lies statt *Tage* ein *meine Tage.*
[103] Lies unter Umstellung und Berichtigung des ersten Wortes des Verses וְעָלוּם und tilge das *Waw* vor dem לֹא.
[104] Siehe BHS.
[105] Lies יָסוּרוּ und tilge das מִנִּי metri causa.
[106] Lies יַמְרוּךָ.
[107] Lies עֵינָם.
[108] Lies die 3.plur.
[109] Zur Embryologie der individuellen Bittklage vgl. unten, §9, S. 220 f.
[110] Wörtlich: *Weg des Götzen an mir (ist); vgl. BHS.*

7. *Die Engel als Mittler zwischen dem fernen und heiligen Gott und der Welt.* Doch trotz dieser Einsicht in die Allgegenwart Gottes gewann die Überzeugung zunehmend an Einfluß, daß es der Mittler zwischen dem nicht nur in weltentrückter Ferne wohnenden, sondern zugleich von aller Kreatur qualitativ in seiner heiligen Reinheit verschiedenen Gott und den Menschen bedürfte. Diese Überzeugung war nicht auf das Judentum beschränkt. Es handelt sich dabei vielmehr um eine Erscheinung, die sich auch bei anderen nordwestsemitischen Völkern beobachten läßt. Sie besitzt in Mesopotamien eine bis ins 2. Jh. v. Chr. zurückreichende Vorgeschichte.[111] Ihr Aufleben hängt vermutlich mit einer um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. einsetzenden unterschwelligen monotheistischen Tendenz zusammen, die einen höchsten Gott über alle anderen Götter stellte und den Abstand zwischen ihm und der Welt durch göttliche Mittler zu überbrücken suchte, um so den Verkehr zwischen ihm und den Menschen aufrechtzuerhalten.[112] Bei den Puniern übernahm die diese Rolle die Göttin *Tinnit, Antlitz Baals* (*tnt pny bʿl*),[113] bei den Einwohnern des in der Nähe von Tyros gelegenen heutigen Umm el-Ammed der *Bote* oder *Engel Milk-Astarts*, des Königs Astart,[114] und bei den Palmyrenern der Gott *Malakbel*, der *Bote* oder *Engel Bels*.[115] Im Alten Testament entsprechen ihnen in gewisser Weise das *Antlitz*, der *Name* und der *Engel Jahwes*. Doch von ihnen ist allenfalls der letztgenannte zu einer eigenen Person geworden. Dagegen gehörte die Zukunft der Vorstellung von dem himmlischen Heer der Engel, die den Augen der Menschen normalerweise unsichtbar in Gottes Dienst zur Erde fuhren und nach getaner Pflicht zu ihrem himmlischen Auftraggeber zurückkehrten.

Als Quelle für die Vorstellung vom *Antlitz Jahwes* als einer ihn selbst vertretenden Größe kommt zumal Ex 33 in Betracht:[116] Das ganze Kapitel kreist um die Frage, in welcher Gestalt Jahwe sein Volk durch die Wüste in das gelobte Land führen werde. Dabei liegen die einzelnen Abschnitte offensichtlich im Krieg miteinander, weil die Fortschreiber ihre jeweilige Konzeption ohne Rücksicht auf den Kontext eintrugen. Zu Beginn des Kapitels hatte

---

[111] Vgl. dazu M. Dietrich, *sukallu*, in: G. Ahn und ders., Hg., Engel und Dämonen, FARG 29, 1997, S. 49–74.

[112] Vgl. dazu J. Teixidor, Pagan God, 1977, S. 13–17 und S. 37 f.

[113] Vgl. zu ihr St. Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord IV, Paris 1924² (ND Osnabrück 1972), S. 243–277; zur Aussprache ihres Namens als Tinnit und ihrem Wesen W. Röllig, WM I, 1965, S. 311 f. und H. Gese, in: RM 10/2, 1970, S. 206–208.

[114] RAO I, 1885–1888, S. 81–86 bzw. J. T. Milik, Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hattra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine, BAH 92, 1972, S. 423–427.

[115] Vgl. zu ihm J. Teixidor, The Pantheon of Palmyra, EPRO 79, 1979, S. 34–52 bzw. H. Gese, in: RM 10/1, 1970, S. 227 f.

[116] Zur literarischen Schichtung des Kapitels vgl. J. Van Seters, Life of Moses, 1994, S. 319–323.

Jahwe erklärt, daß ein Engel Israel an seiner Statt geleiten werde, damit er es unterwegs nicht in seinem Zorn vernichte (V. 1–6). Nach der eingeschalteten Information, über den Verkehr Jahwes mit Mose im Zelt der Begegnung in den V. 7–11, beschwert der sich darüber, daß ihm Jahwe vorenthalten habe, wen er mit ihm zu senden gedenke. Daraufhin erhält er von Jahwe die Zusage, daß sein Angesicht ihm vorangehen werde (V. 12–13). In Moses Antwort in V. 14 f. bleibt die Frage in der Schwebe, ob es sich bei dem Antlitz Jahwes tatsächlich um eine von ihm zu unterscheidende Mittlergestalt oder um ihn selbst handelt:

> *Wenn dein Antlitz nicht mitgeht, so laß uns nicht von hier wegziehen! Woran kann man denn erkennen, daß ich Gnade in deinen Augen gefunden habe, ich und dein Volk, wenn nicht daran, daß du mit uns gehst. Dann werden ich und dein Volk ausgezeichnet sein vor allem Volk, das es auf Erden gibt.*

Um eine der *Tinnit, Antlitz Baals* vergleichbare Hypostase handelt es sich offensichtlich nicht; denn dann würde Mose aus Jahwes Auskunft nicht entnehmen, daß Gott mit ihnen ziehen werde. Ob das Wort jedoch lediglich poetische Umschreibung des Personalpronomens ist und Jahwe selbst bezeichnet, als Hinweis auf seine kultisch vermittelte Gegenwart (vgl. Num 6,24–26) oder im Sinne eines dem Engel Jahwes vergleichbares Mittlerwesen zu verstehen ist, ist jedoch umstritten.[117]

Der Blick auf die sonstige Rede von Jahwes Antlitz läßt ihre auch an der vorliegenden Stelle vorausgesetzte soteriologische Funktion erkennen, ohne dadurch die Entscheidung über ihre konkrete Bedeutung in Ex 33,14–16 zu erleichtern.[118] Der Anthropomorphismus ist vermutlich religionsgeschichtlich kaum von der Anwesenheit von Götterbildern im Tempel zu trennen, deren Verwendung wir jedoch für den offiziellen Jahwekult ausschließen können.[119] In Israel dient er dazu, die Art der Beziehung Jahwes zu Israel wie zum einzelnen Beter zu umschreiben. So rufen die Beter Jahwe Zebaoth im Volksklagelied Ps 80,8.20 an, sein Antlitz leuchten zu lassen, d. h. sich ihnen gnädig zu erweisen,[120] damit sie gerettet werden. Vergleichbar heißt es in der individuellen Bittklage Ps 69,17 f., Jahwe möge den Beter erhören, sich ihm in seiner Barmherzigkeit zuwenden und sein Antlitz nicht vor seinem Knecht

---

[117] Zu Ex 33,14 f. vgl. H. Simian-Yofre, ThWAT VI, Sp. 636 f., der das Antlitz entweder als Umschreibung des Personalpronomens oder als Hinweis auf die kultische Gegenwart verstehen möchte. Als Umschreibung für *Jahwe selbst* deutet es auch F. Nötscher, Angesicht, (1924) 1969^2, S. 47 f. Dagegen hat W. W. Graf Baudissin, „Gott schauen", ARW 18, 1915, S. 173–239 auf S. 220 f. in der Rede vom Antlitz Jahwes eine ähnliche, zu seiner Hypostasierung führende Tendenz wie bei der von seinem Namen zu sehen gemeint und dabei vor allem auf Ex 33,14 und Dtn 4,37 verwiesen.

[118] Vgl. dazu auch unten, §7.3, S. 169–171.

[119] Vgl. dazu unten, §7.3, S. 170 f.

[120] Vgl. Num 6,25 und dazu unten, §8.5, S. 195.

verbergen.[121] Verbirgt der Mächtige sein Gesicht vor dem Bittsteller, so weist er ihn ab. Blickt er ihn freundlich an, so erhört er ihn.[122] Sucht man das Antlitz eines Mächtigen, so begibt man sich zu ihm (1. Kön 10,24). Sucht man aber Jahwe wahrhaftig, so geht man nicht lediglich in seinen Tempel, sondern tut man seinen Willen (Ps 24,6; Hos 5,15). Obwohl Ex 33,15 f. voraussetzt, daß das Mitgehen des Antlitzes Jahwes seinem eigenen gleichkommt und seine gnädige und hilfreiche Gegenwart garantiert, besteht doch ein Unterschied zwischen der Rede von der Zuwendung des Antlitzes Jahwes und der von dem Vorangehen vor den Seinen. Das Antlitz repräsentiert ihn, verfügt aber dabei über keinerlei Eigendynamik und entspricht eben darin den eigentümlichen Vorstellungen vom Namen und Engel Jahwes als der den Menschen zugewandten Seite Gottes.

Der Name vertritt seinen Träger gemäß seinem Wesen und seinen Taten. Er konnte daher als eine Ausdehnung der Person seines Trägers und also auch Jahwes betrachtet werden.[123] Durch seine Ausrufung über einer Person oder Sache wurde diese zu seinem Eigentum und seiner Herrschaft unterstellt. In der Folge konnte sich die Vorstellung durchsetzen, daß Jahwe durch seinen Namen an dem von ihm erwählten und nach ihm benannten Ort gegenwärtig sei.[124] Sein Name konnte ihn mithin auf Erden vertreten.[125] In der Dichtung konnte es dabei zu einem ähnlichen Changieren zwischen dem Namen Jahwes und Jahwe selbst wie bei dem Antlitz und dem Engel Jahwes kommen. So heißt es zum Beispiel in Jes 30,27–28:

27 *Siehe, der Name Jahwes kommt aus der Ferne,*
brennend sein Zorn und gewaltig seine Erhebung,
Seine Lippen voller Verwünschung
und seine Zunge wie fressendes Feuer,
28 *Sein Atem wie ein reißender Bach*
der bis zum Halse reicht,
Um Nationen am Zaum des Unheils zu schwingen
‚und' ein Irrseil an die Backen der Völker zu legen.

Zwischen dem Namen Jahwes und ihm selbst besteht, wie die zweite Reihe zeigt, kein Unterschied. Es handelt sich um den in der hoch in den Himmel aufragenden Gewitterwolke selbst herbeiziehenden Gott, der entschlossen ist, den Assyrern ein furchtbares Ende zu bereiten (vgl. V. 30–32). Wenn am Anfang statt von Jahwe von seinem Namen die Rede ist, handelt es sich jedoch weniger um eine poetische Unterstreichung der Tatsache, daß er sich selbst auf den Weg gemacht hat, um die vor den Toren Jerusalems versam-

121 Vgl. auch Ps 27,9.
122 Vgl. dazu auch H. Simian-Yofre, Art. *pānîm* IV.2–8, ThWAT VI, Sp. 639–647.
123 Vgl. dazu oben, §3, S. 72–74.
124 Vgl. dazu unten, §8, S. 198–203.
125 Vgl. dazu auch O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 35–52.

melten Assyrer zu vernichten, als um einen Versuch, ein allzu direktes Verständnis der folgenden Theophanieschilderung zu verhindern: In dem die Feinde vernichtenden Gewittersturm ist Jahwe in der Form seines Namens gegenwärtig, während er selbst im Himmel bleibt.[126]

In Ex 23,20 hatte Jahwe Israel verheißen, einen Engel vor ihm herzusenden, der es auf seinem Wege behüten und in das den Vätern zugesagte Land geleiten werde (vgl. Ps 91,11). Dieser Gottesbote wird in V. 23 von Jahwe als *mein Bote* bezeichnet und mithin mit dem Engel Jahwes identifiziert. Als Jahwe Mose nach dem Abfall Israels zum Goldenen Kalb den Befehl erteilte, das Volk weisungsgemäß zu dem ihm bestimmten Ziel zu führen, wiederholte er diese Ankündigung (Ex 32,34). Bei dem hier und anderswo erwähnten Engel oder Boten Jahwes handelt es sich an den meisten Belegstellen um eine einigermaßen heikle Gestalt. Man kann seinen vexierenden Charakter z. B. an der Art seines Auftauchens und Verschwindens in der Gideonerzählung Ri 6 erkennen: Kaum hatte sich der Engel unter die Eiche in Ophra gesetzt und ein Gespräch mit dem Helden begonnen, der auf der ganz in ihrer Nähe liegenden Tenne Weizen drosch, da schaltete sich unversehens statt des Engels Jahwe selbst in den Dialog ein. Doch sowie es um seine irdische Anwesenheit geht, überläßt er dem Engel erneut das Feld.[127] Natürlich hat dieser Wechsel System; denn immer wenn es um eine leibhafte Begegnung geht, steht Gideon der Engel Jahwes (מַלְאַךְ יְהוָה) gegenüber. Vollzieht sich der Verkehr dagegen auf der rein verbalen Ebene, so hat er es mit Jahwe selbst zu tun. Mithin dient die Einführung des Engels Jahwes dem Zweck, die Distanz zwischen Gott und Welt zu bewahren, ohne damit zugleich seine Beziehung zu den Menschen aufzuheben. Selbst in der Erzählung von Bileams Eselin in Num 22,22–35, in der er eine einigermaßen selbständige Rolle spielt, verhält es sich am Ende nicht anders: Erst erscheint der Engel Jahwes der Eselin des Sehers, um ihr in den Weg zu treten, und schließlich zeigt er sich auch Bileam. Aber in V. 35 redet Jahwe selbst durch den Engel, um Bileam daran zu erinnern, daß er nichts anderes zu reden habe als das, was er ihm sagen werde.[128] So ist der Engel Jahwes ein eigenartiges Zwitterwesen, das als ein *alter ego* Jahwes keine Konsistenz besitzt und ebenso schnell auftaucht wie es verschwindet, um Jahwe selbst das Feld zu überlassen. So geht man kaum fehl bei der Annahme, daß er das Ergebnis des Nachdenkens frommer Schriftgelehrter ist, die im Interesse der Wahrung des Abstandes zwischen Gott und Welt an den in dieser Hinsicht bedenklichen Stellen das Wort *Engel* vor den Gottesnamen gesetzt haben. Schließlich konnte man, wie das Beispiel von

---

[126] Zu Bedeutung und Alter der Assur-Bearbeitung der protojesajanischen Sammlung vgl. O. Kaiser, Art. Jesaja/Jesajabuch, in: TRE 16, 1987, S. 644 f. bzw. ders., Grundriß II, 1994, S. 36 f.

[127] Ri 6,11 ff.14 ff.20 ff.

[128] Vgl. auch Gen 16,7 ff.; 21,17 ff.; 22,11 ff.15 ff.; Ex 3,2 ff.

Num 22,22 ff. zeigt, auch ganze Geschichten von ihm erzählen. Dabei setzen sie die Vorstellung von den Engeln als dem Hofstaat und den Dienern Jahwes bereits als bekannt voraus.

Sie hat eine schrittweise Entfaltung erfahren. Sie besitzt ihren konkreten Anknüpfungspunkt in der Vorstellung von dem himmlischen Hofstaat und Thronrat Jahwes, der sich an bestimmten Tagen bei ihm versammelt, um ihm zu berichten und seine Anweisungen entgegenzunehmen (Hiob 1,6 ff.; 2,1 ff.).[129] Seine Angehörigen werden in Hiob 1,6 und 2,1 als בְּנֵי אֱלֹהִים, als Söhne Gottes und das heißt eigentlich als Götter bezeichnet. In Jer 23,18 und Ps 25,14 ist es die Ratsversammlung Jahwes, in Hiob 15,8; Ps 82,1 und 1 QS I,10 die Gottes. Beide Bezeichnungen lassen noch erkennen, daß es sich bei diesen als Hofstaat Jahwes fungierenden Göttlichen um die einstigen Götter handelt, die sich bei El als dem Vater der Götter und Menschen zu versammeln pflegten.[130] Zu ihnen gehört auch der Satan, der die Menschen bei Gott verklagt (Sach 3,1 f.; Hiob 1,6 ff. und 2,1 ff.), sie zum Sündigen anreizt (1. Chr 21,1) und von Gott begrenzte Vollmacht erhält, ihnen zu schaden (Hiob 1,12; 2,6).[131] Auf ihren religionsgeschichtlichen Ursprung erweist auch ihre Bezeichnung als *Heilige*[132] bzw. den *Heiligen des Höchsten* (Dan 7,18 ff.),[133] die in den ugaritischen Texten ebenfalls den Göttern zukommt. Sie hebt auf ihre Reinheit ab, die sie vor allen menschlichen Bedürfnissen schützt (Mk 12,25) und sie der Nähe Gottes würdig erweist.[134] Als die Wesen, die keines Schlafes bedürfen, heißen sie die Wachen (Dan 4,10.14.20; 1. Hen 10,7; 1QapGen II,1). Aber auch die bei den Kanaanäern als *Refa'îm*, als *Heiler*[135] bezeichneten Ahnengeister dürften ihren Beitrag zur Engelvorstellung und zumal zu der Rafaels geleistet haben.[136] Was sonst noch an Vorstellungen von persönlichen Schutzgeistern im Hintergrund des Engelglaubens steht, läßt sich nur schwer abschätzen.[137] Eine zweite religionsgeschichtliche Wurzel besitzt er

[129] Vgl. dazu H.-D. Neef, Thronrat, ATh 79, 1994.

[130] Vgl. O. Loretz, Ugarit, 1990, S. 56–65.

[131] Vgl. P. L. Day, Adversary, HSM 43, 1988, S. 25–43 und zur Etymologie des Wortes S. 17–23.

[132] Vgl. z. B. Ex 15,11 G; Dtn 33,2 G; Ps 89,6–8; Hiob 5,1; Sach 14,5 und Sir 42,17.

[133] Ihnen entspricht auf Erden Israel als das Volk der Heiligen des Höchsten, Dan 7,27.

[134] Vgl. dazu auch L. Dequeker, Qedôšîm, EThL 39, 1963, S. 469–484.

[135] Vgl. auch Jes 14,9; Spr 2,18 und dann z. B. KAI 14,8 (TUAT II/4, S. 591) und KTU^2 1.161.

[136] Vgl. dazu Loretz, Ugarit, S. 88 f.

[137] Zu den altpersischen Clan- und Ahnengöttern vgl. G. Widengren, Die Religion Irans, RM 14, 1965, S. 122; zum Vätergott als persönlichem Schutzgott in der babylonisch-assyrischen Religion vgl. H. Hirsch, Der Gott der Väter, AfO 21, 1966, und zur Vorstellung von einem dem Menschen beigegebenen, ihn beschützenden Dämon und Gott Plat.Phaid. 107d 6 ff.; rep. 271d; 620d; polit. 271d; leg. 713d; 730a; 903b und 906a.

in Israel in der Vorstellung von dem himmlischen Heer, der הַשָּׁמַיִם Times"Hebrew"aצָבָא, das zur Rechten und zur Linken des auf seinem Thron sitzenden Gottes steht, wie es der Prophet Micha Ben Jimla in 1. Kön 22,19–22 beschreibt;[138] denn es dürfte ursprünglich kaum von dem als beseelt vorgestellten Heer der Sterne zu unterscheiden sein (vgl. z. B. Jes 40,26; Ri 5,20 und dann Neh 9,6 und Ps 148,2).[139] Daneben wird man jedoch spezifische numinose Anwesenheitserfahrungen und nicht zuletzt überraschende Rettungen und positive Schicksalsfügungen in Rechnung zu stellen haben, weil sich religiöse Theoreme ohne jeden empirischen Hintergrund nicht über längere Zeit zu halten pflegen. Der Glaube an ihr hilfreiches Wirken als Vollstrecker des göttlichen Willens und Mittler zwischen Gott und den Menschen hat sich im Judentum im Laufe der Perserzeit durchgesetzt und seine Hochblüte im apokalyptischen Schrifttum der hellenistischen Epoche gefunden.[140] In ihr kam es zumal zu einer Systematisierung der Engelhierarchien, wie sie z. B. in der Vorstellung von den sieben Erzengeln begegnet (1. Hen 22).[141]

Die Engel tragen die Gebete der Menschen vor Gott und begleiten die Frommen in seinem Auftrag den Frommen beschützend auf allen ihren Wegen (Ps 91,11). Demgemäß verheißt Abraham in Gen 24,7 seinem von ihm als Brautwerber für Isaak in das Land seiner Väter und zu seiner Verwandtschaft geschickten ältesten Knecht, daß Jahwe seinen Engel vor ihm her senden und er seinen Auftrag erfolgreich ausführen werde. Der Tobitroman gibt dem Glauben an die Engel als Gebetsmittler und Schutzengel der Frommen zu erbaulichen Zwecken konkrete Gestalt.[142] In ihm nimmt der Erzengel Rafael Menschengestalt an, um den jungen Tobias unerkannt auf seiner gefährlichen Reise in die Ferne zu begleiten, so daß er nicht nur den ihm von seinem Vater gegebenen Auftrag ausführen, sondern außerdem noch eine Braut heimführen und seinen erblindeten Vater heilen kann. Erst als Vater und Sohn den so erfolgreichen Reisebegleiter reichlich entlohnen wollen, gibt sich Rafael ihnen als Gebetsmittler und einer der sieben Thronengel zu erkennen, den der Herr selbst in Erhörung der Gebete Tobits und Saras entsandt hatte (Tob 12,12–15).[143] Damit übernimmt Rafael hier eine analoge Aufgabe, wie sie der in Hiob 33,23 als Dolmetsch (מֵלִיץ) bezeichnete Engel wahrnimmt. Da dieser namenlos bleibt und lediglich als *einer von tausend* vorgestellt wird, ist er offenbar ebenfalls *ad hoc* von Gott mit dem Fall betraut. Seine Aufgabe besteht darin, den Menschen über seine wahre Situation vor Gott aufzuklären

---

138 Vgl. dazu auch oben, §5.4, S. 117.

139 Vgl. auch Plat.Tim. 40a 2–4; 40b 4–6; 41d 9-e 2; leg. 897c und 899a-b.

140 Vgl. dazu J. J. Collins, Apocalypticism, 1997, S. 130–149.

141 Vgl. dazu M. Hengel, Judentum, WUNT 10, 1969 (1988^{3}), S. 422–427.

142 Vgl. M. Rabenau, Studien zum Buch Tobit, BZAW 220, 1994, S. 115.

143 Vgl. dazu M. Rabenau, a. a. O., S. 112–115 und S. 154 sowie zur weiteren Entwicklung der Schutzengelvorstellung in der zwischentestamentlichen Literatur S. 191–193.

und Gott anschließend über die Reue des Sünders Bericht zu erstatten und fürbittend für ihn einzutreten.[144] Nach 1. Hen 15,2 gehört die Fürbitte offensichtlich zu den grundsätzlichen Aufgaben der Engel. Aber als den Mittlern zwischen Gott und Welt waren sie nicht nur Werkzeuge seiner Gnade, sondern auch seiner Gerichte. Als solche sind offenbar die sechs Männer in Ez 9,1–11* zu verstehen, denen die Tötung der Einwohner Jerusalems aufgetragen wird. 1. Hen 90,20–27 wird den sieben Erzengeln die Vollstreckung des Endgerichts über die gefallenen Engel, die siebzig treulosen Hirten Israels und die abtrünnigen Juden vom Herrn übertragen, der sie alle in den feurigen Abgrund werfen läßt.

Die in Gen 6,1–4 bis zur Unverständlichkeit reduzierte und historisierte Erzählung vom Engelfall in Gestalt ihrer Vermischung mit den schönsten Töchtern der Menschen und den Riesen als ihren Kindern ist in 1. Hen 6–11, einem Auszug aus einer älteren Noah-Apokalypse, in ausführlicher Gestalt überliefert. Zu den Anführern der gefallenen Engel gehörte auch Asasel (1. Hen 7,1), von dem wir in der Bibel in Lev 16,26 nur erfahren, daß am Großen Versöhnungstag ein Bock für ihn in die Wüste geschickt wurde, wo er nach 1. Hen 10,4–6 bis zum Endgericht gefangengehalten wird.[145] Die gefallenen Engel sind nach 1. Hen für alles Böse bei den Menschen verantwortlich; denn sie haben den Männern die Herstellung von Waffen und den Frauen die von Schminke beigebracht (1. Hen 8,1) sowie den Menschen die Kunst der Beschwörungen und des Wurzelschneidens (1. Hen 8,3) gelehrt und so Krieg, Täuschung und Mord in die Welt gebracht. Ihre riesigen Bastarde, die Giganten, aber begannen, nachdem sie alles Eßbare auf Erden verzehrt hatten, schließlich die Menschen selbst aufzufressen (1. Hen 7,3 f.).[146] In Gen 6,1–4 dient die dem Juden im Gegensatz zu den Griechen greuliche Vermischung zwischen den Himmlischen und den Irdischen als Beleg für die auf Erden eingerissene Bosheit, die Jahwe zur Vernichtung alles Lebens durch die Sintflut herausforderte. Gleichzeitig begründet sie das Höchstalter der Menschen von 120 Jahren und die Entstehung der nach der Sagenüberlieferung einst auf Erden lebenden Riesen.[147]

---

[144] Vgl. dazu H. M. Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37, BZAW 207, 1993.

[145] Vgl. zu ihm K. Elliger, HAT I/4, 1966, S. 212 und ausführlich O. Loretz, Asasel in Ugarit und Israel, UBL 16, 1988, S. 35–52 und B. Janowski, Asasel und der Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10.21 f. I. Herleitung und Bedeutung des Azazel-Names – ein Überblick, in: ders., Gegenwart Gottes, 1993, S. 285–290.

[146] Vgl. auch 1. Hen 86–88 und 106, 13–17 und dazu F. G. Martinez, Qumran and Apocalyptic, StTDJ 9, 1992, S. 24–44.

[147] Vgl. dazu auch L. Perlitt, Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomiums, NAWG 1990/1, 1990 = ders., FAT 8, 1994, S. 205–246 und H. Rouillard, DDD, Sp. 1307–1324; zum in 4Q nur fragmentarisch bezeugten Buch der Giganten vgl. F. G. Martinez, StTDJ 9, S. 97–115.

Die im Wächterbuch 1. Hen 1–36 für das späte 3. Jh. belegte Belebung der himmlischen Welt spiegelt sich auch in der einzigen biblischen Apokalypse im Vollsinn, dem Danielbuch, wie sich denn die Apokalyptiker überhaupt für das Wirken der Engel interessierten: Hier wirken Gabriel[148] und weitere ungenannte Engel in höherem Auftrag als Deuter rätselhaft beängstigender und erhebender himmlischer Gesichte[149] und Schriftworte.[150] Außerdem begegnet uns hier der Engelfürst Michael als himmlischer Vorkämpfer für Israel im Endkampf (Dan 10,21; 12,1).[151]

Wie aus dem Gesagten bereits hervorgeht, entsprachen den Schutzengeln die Schadensdämonen und bösen Geister.[152] Was an Vorstellungen über depravierte Götter, Dämonen und ruhelose Totengeister aus der Umwelt Israels und aus dem Volksglauben in ihrem Hintergrund steht, wird sich schwerlich im einzelnen belegen lassen.[153] Aber auch in diesem Fall muß man entsprechend wie bei den Engeln auf negative numinose Präsenzerfahrungen und unvorhergesehene Schädigungen und Schicksalsschläge verweisen, die diesen Vorstellungen Nahrung boten. Von solchen Schadensgeistern begegnen in Gen 4,7 der an der Schwelle des Hauses herumlungernde *Lauerer* (רֹבֵץ),[154] und z. B. in Lev 17,7 die *Haarigen*, offenbar bocksgestaltige Felddämonen,[155] oder der die Hochzeitsnächte bedrohende Dämon Asmodaj.[156] Ihn konnte der junge Tobias der Anweisung Rafaels gemäß durch die Verbrennung einer Fischleber nach Ägypten vertreiben (Tob 8,3). Das Neue Testament spiegelt die Rezeption des jüdischen Engel- und Dämonenglaubens wider.[157] Als Fürbitter und Schutzengel leben die Engel in der Lehre und Frömmigkeit der Kirche weiter, wobei sie ihre Rolle teilweise mit den Heiligen teilen. Noch zäher hat sich der Glaube an schädliche Geister und wiederkehrende Tote behauptet. Wenn der Glaube weicht, bleibt der Aberglaube übrig. Ist auch nicht alles, was unsere normale Wahrnehmung übersteigt, deshalb schon dem

---

148 Dan 8,16 f.; 9,23; 10,11.

149 Dan 7,16 ff. 19 ff.; 8,17 ff.;10,10 ff.

150 Dan 9,20 ff.

151 Vgl. dazu auch GAT III.

152 Vgl. dazu auch G. Wanke, Art. *Dämonen* II. *AT*, TRE 8, 1981, S. 275–277.

153 Zum Dämonenglauben im Alten Mesopotamien vgl. B. Meissner, Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 208–241; zum kanaanäischen O. Loretz, Ugarit, S. 89 f.

154 B ei ihm handelt es sich um den von den Babyloniern entlehnten *rābiṣum* . Er erscheint in den akkadischen Texten teils als göttlicher Wächter, teils als Schadens- oder gar Unterweltsdämon; vgl. die Belegstellen bei W. von Soden, AHw II, S. 935b s. v. 2) und 3). Zur unterschiedlichen Auslegung von Gen 4,7 vgl. z. B. C. Westermann, BK I/1, 1974, S. 408 und J. Scharbert, Genesis I, NEB, 1990, S. 66 z.St.

155 Lev 17,7; 2. Kön 23,7 conj.; 2. Chr 11,15; vgl. Jes 13,21 G und 34,14 G); vgl. dazu N. H. Snaith, The Meaning of שְׂעִירִים, VT 25, 1975, S. 115–118.

156 Tob 3,17; 6,8.13–18; zu seinem iranischen Urbild *Aēšma daēvā* vgl. S. S. Hartman, Iran, in: Theologie und Religionswissenschaft, hg. U. Mann, 1973, S. 114.

157 Vgl. dazu O. Böcher, Dämonenfurcht, BWANT 90, 1970.

Aberglauben entsprungen, ist Skepsis auf diesem Gebiet jedenfalls gegenüber Gutgläubigkeit der geringere Schaden.[158]

Literatur: J. Assmann, Amun und Re. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie, OBO 51, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1983; *W. W. Graf Baudissin*, „Gott schauen" in der atl. Religion, ARW 18, 1915, S. 173–239, wiederabgedruckt als Anhang zu *F. Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen", Darmstadt 1969², *J. Begrich*, Das priesterliche Heilsorakel, ZAW 52, 1934, S. 81–92 = *ders.*, GSt zum AT, hg. v. *W. Zimmerli*, ThB 21, München 1964, S. 217–231; *H. Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951; *E. Blum*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; *O. Böcher*, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, BWANT 90, Stuttgart u. a. 1970; *J. J. Collins*, Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, London und New York 1997; *P. L. Day*, An Adversary in Heaven. *śāṭān* in the Hebrew Bible, HSM 43, Atlanta 1988; *M. Dietrich, sukkallu* – der mesopotamische Götterbote. Eine Studie zur „Angelologie" im Alten Orient, in: G. Ahn und ders., Hg., Engel und Dämonen. Theologische, Anthropologische und Religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen, FARG 29, Münster 1997, S. 49–74; *L. Dequeker*, Les *Qedô šîm* du Ps XXXIX à la lumière des croyances sémitiques, EThL 39, 1963, S. 469–484; *H. Duhm*, Die bösen Geister im AT, Tübingen und Leipzig 1904; *O. Eißfeldt*, Wahrsagung im AT, in: La Divination en Mésopotamie Ancienne et dans les Régions Voisines, Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1966, S. 141–146 = *ders.*, KS IV, hg. v. *R. Sellheim* u. *F. Maaß*, Tübingen 1968, S. 271–275; V. *Fritz*, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, WMANT 47, Neukirchen-Vluyn 1977; *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUNT 10, Tübingen (1969) 1988³; *E. Hornung*, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971 (ND); *C. Houtman*, Der Himmel im AT. Israels Weltbild und Weltanschauung, OTS 30, Leiden 1993; *J. Jeremias*, Theophanie. Die Geschichte einer Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1977²; *A. Jirku*, Mantik in Altisrael, Inaug.-Diss.theol. Rostock 1913; *O. Kaiser*, Anknüpfung und Widerspruch. Die Antwort der jüdischen Weisheit auf die Herausforderung durch den Hellenismus, in: *J. Mehlhausen*, Hg., Pluralismus und Identität, VGWTh 8, Gütersloh 1995, S. 54–69 = ders., Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 261, Berlin. New York 1998, S. 201–216; *R. G. Kratz*, Translatio Imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld, WMANT 63, Neukirchen-Vluyn 1991; *A. Laato*, Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times, CB.OT 33, Stockholm 1992; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, NTG, Tübingen 1956 (ND); *Chr. Levin*, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *O. Loretz*, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel, UBL 3, Altenberge 1985; *ders.*, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT, Darmstadt 1990; *M. Mach*, Entwicklungsstadien des jüdi-

---

[158] Vgl. dazu F.D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. H. Peiter, I, 1984, §§51–54, S. 150–156 und §§55–58, S. 156–158 und W. Härle, Dogmatik, GLB, 1995, S. 296–302 und S. 489–492.

schen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, TStAJ 34, Tübingen 1992; *U. Mann*, Hg., Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, Darmstadt 1973; *F. G. Martinez*, Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran, StTDJ 9, Leiden 1992; *H.-D. Neef*, Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von *sôd* JHWH im AT, ATh 79, Stuttgart 1994; *H. Niehr*, Der höchste Gott. Atl. JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin und New York 1990; *M. Nissinen*, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die atl. Forschung, in: M. Dietrich und O. Loretz, Hg., Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergherhof, AOAT 232, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1993, 1993, S. 217–258; *F. Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, (Würzburg 1924) Darmstadt 1969² (Im Anhang: *W. W. Graf Baudissin*, „Gott schauen" in der atl. Religion); *G. L. Prato*, Il problema della teodicea in Ben Sira, AnBib 65, Rom 1975; *H. D. Preuß*, „... ich will mit dir sein", ZAW 80, 1968, S. 139–173; *W. Richter*, Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakoberzählungen, BZ NF 11, 1967, S. 21–52; *ders.*, Die sog. vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu I Sam 9,1–10,16; Ex 3 f. und Ri 6,11b–17, FRLANT 101, Göttingen 1970; *H.-Chr. Schmitt*, Die vorpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154, Berlin und New York 1980; *J. Teixidor*, The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East, Princeton 1977; *N. J. Tromp*, Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament, BibOr 21, Rom 1969; *J. Van Seters*, Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville/Kent. 1992; *ders.*, The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Number, Contributions to Biblical Exgesis and Theology 10, Kampen 1994; *A. Weiser*, Zur Frage der Beziehung der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult, in: FS A. Bertholet, Tübingen 1950, S. 513–531 = ders., Glaube und Geschichte und andere ausgew. Schr., Göttingen 1961, S. 303–320; *C. Westermann*, Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas, in: ders., Forschung am AT, ThB 24, München 1964, S. 92–170; *M. Weippert*, Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals, in: F. M. Fales, ed., Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis, OAC 17, Rom 1981, S. 71–115; *E. Zenger*, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, FzB 3, Würzburg 1971.

§ 7 Jahwedienst und Bilderverbot

Lehrsatz 1: Der Sinn des Tempelkultes beruhte primär auf der Vorstellung von der Wirksamkeit irdischer Repräsentation himmlischer Vorgänge aufgrund mystischer Teilhabe: Der in seinem himmlischen Palast wohnende Gott war auf Erden in seinem Kultbild- oder Symbol so gegenwärtig, daß alle vor ihm und mit ihm begangene Riten zugleich im Himmel wirksam wurden. Diese Konzeption wirkt in allen heiligen Spielen und so einst auch im Opferkult des Zweiten Tempels nach. Da man wußte, daß Jahwe eigentlich keiner irdischen Wartung bedurfte, wurden die Opferhandlungen dank ihrer göttli-

chen Stiftung am Sinai zu einer pflichtgemäß zu vollziehenden Handlung. Die traditionell bildlose Verehrung Jahwes im offiziellen Kult der einstigen Reichsheiligtümer bewahrte Jahwes Freiheit angesichts des Untergangs der Reiche von Israel und Juda: Weil es von ihm kein Gottesbild gab, konnten sich die Sieger seiner nicht bemächtigen.

Lehrsatz 2: Die zentrale Bedeutung des Fremdgötter- und des Bilderverbots in der exilisch-nachexilischen Zeit spiegelt sich in der Zusammenfassung beider zum 1. Gebot in der deuteronomischen Fassung des Dekalogs. Angesichts der fraglosen Gültigkeit des Fremdgötterverbots in der nachexilischen Zeit erfuhr das Bilderverbot zunehmend eine Ausdehnung. Die Deuteronomisten begründeten die Bildlosigkeit des Jahwedienstes mit der Unsichtbarkeit Gottes während der Verkündigung des Dekalogs. Anschließend spezialisierten sie das Bilderverbot einerseits auf den privaten Gebrauch von Götterbildern und den ihm gleichkommenden Gestirndienst. Andererseits dehnten sie es auf die Verwendung von bildlichen Darstellungen im Jahwekult überhaupt aus. Der Gestirndienst wurde mittels der sich auf Dtn 32,8 f. stützenden These neutralisiert, daß Jahwe das Heer des Himmels zwar den Völkern zugewiesen, sich selbst aber Israel als Eigentum vorbehalten habe. Folgerichtig diente die Behauptung der ausschließlichen Gottheit Jahwes als Begründung der Mahnung zur Umkehr. Sie schloß den Gehorsam gegen seine Satzungen und Gebote ein und bildete die Voraussetzung für die Erlösung des über die Erde zerstreuten Gottesvolkes. Gleichzeitig rückte das Offenbarsein Jahwes im Wort der Tora in den Vordergrund. Daß sich daraus kein Bruch mit dem Opferkult ergab, beruhte darauf, daß der Hohepriester als höchste Rechtsinstanz der verbindliche Ausleger der Tora und zugleich als Mittler zwischen Gott und Volk wie zwischen Volk und Gott der Garant der kultischen Entsühnung des Volkes war.

1. *Die Korrespondenz zwischen der himmlischen und irdischen Wohnstatt Gottes.* Für die Alten war das Nebeneinander von Gottes Wohnen im Himmel und zugleich in seinem irdischen Palast, dem Tempel, kein Problem: Es war ihnen selbstverständlich, daß ein Gott wie jeder Große dieser Welt seinen Palast, sumerisch: sein *großes Haus*[1] besitzen mußte. Ebensowenig stellte für sie die Korrespondenz zwischen seinem himmlischen und seinem irdischen Wohnsitz ein Problem dar: Der Tempel repräsentierte als der irdische Palast den himmlischen, das irdische, von Menschenhänden hergestellte Gottesbild verbürgte die Anwesenheit des Gottes an der heiligen Stätte.[2] Dank einer zwischen seiner himmlischen und seiner irdischen Wohnstatt waltenden my-

---

[1] Das ist die Bedeutung des aus dem Sumerischen stammenden und durch das Akkadische vermittelten hebräischen Lehnwortes *Hekal*.

[2] Vgl. dazu Th. Jacobsen, The Graven Image, in: P. D. Miller u. a., Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, 1987, S. 15–32, bes. S. 28 f.

stischen Teilhabe, der *participation mystique (Lucien Lévy-Bruhl)*,[3] kam der Gottheit alles, was man für sie auf Erden in ihrem Tempel tat, zugleich im Himmel zu. Das erstreckte sich nicht nur auf die täglichen Speisungen und Räucherungen, die man dem Gottesbild darbrachte, den Schmuck, den man ihm weihte, die Beute, die man zu seinen Füßen legte, sondern ebenso auf die Hymnen und Gebete, die man vor ihm rezitierte. Noch in dem heute in der westlichen Welt schwindenden Gefühl dafür, daß man Gott in seinem Heiligtum näher ist, wirkt diese Vorstellung im Altardienst wie in den gottesdienstlichen Gesängen zumindest unbewußt fort.

Wie realistisch das Wort *Gottesdienst* im Altertum verstanden wurde, gibt bereits die einschlägige Terminologie zu erkennen.[4] Wenn wir heute vom Kultus reden, meinen wir damit in der Regel gottesdienstliche Bräuche jeder Art, ohne damit genauere Vorstellungen zu verbinden. Bei dem Wort handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Lateinischen. In ihm bedeutet *cultus* zunächst ganz allgemein die *Pflege*, die *Wartung*, und das dem Nomen zugrundeliegende Verb *colere* primär *pflegen*, *warten* und erst dann *bauen, bebauen* und dergleichen. *Cultus* und *cultura* bezeichnen demgemäß die *Pflege,* die *Wartung,* die *Bestellung* (des Ackers) und dann die physische und geistige Pflege und schließlich speziell die Pflege und Verehrung der Götter.[5] Eine ganz ähnliche Entwicklung läßt sich bei dem hebräischen Verb *dienen, arbeiten* (עָבַד/*'ābad*), dem von ihm abgeleiteten nomen actoris *Diener, Sklave, Knecht* (עֶבֶד/*Ebed*) und dem nomen actionis *Dienst* (עֲבֹדָה/*'ab ōdâ*) beobachten[6]: Im religiösen Sprachgebrauch bezeichnet das Verb die Gottesverehrung, während das nomen actoris als demütige Selbstbezeichnung des Beters seinem Gott gegenüber[7] oder als einem Frommen beigelegter Ehrentitel dient.[8] In beiden Fällen bezeichnet es einen Menschen als getreuen

---

[3] Vgl. dazu L. Lévy-Bruhl, Geistige Welt, (1922) 1959, S. 17 f., S. 337 f. und S. 351–353; ders., Carnets, BPhC, 1949, S. 173–176 und dazu E. E. Evans-Pritchard, Theories, 1965, S. 85–88.

[4] Vgl. dazu auch O. Kaiser, Kult und Kultkritik im AT, in: M. Dietrich u. I. Kottsieper, Hg., FS O. Loretz, AOAT, 1998.

[5] Vgl. K. E. und H. Georges, Lat.-Deut. Hw I, 1913[8] (ND Darmstadt 1988) s. v. und W. Fauth, Art. Kultus, KP 3, Sp. 373–376.

[6] Vgl. dazu H. Ringgren, U. Rüterswörden und S. Simian-Yofre, ThWAT V, Sp. 982–1012.

[7] Es begegnet z. B. im Mund königlicher Beter in Ps 27,9; 89,40, in dem nichtköniglicher in Ps 31,17; 86,2 ff.; 119,23, vgl. auch Gen 32,11 (Jakob); Ex 4,10 (Mose); 1. Sam 3,10 (Samuel); 2. Sam 7,20 ff. (David); Neh 1,6 (Nehemia) und Dan 9,17 (Daniel).

[8] So wird es z. B. auf Mose (Num 12,7, Dtn 34,5), David (2. Sam 7,5; 1. Kön 11,13; Ps 89,4; 132,10), oder die Erzväter (Ex 32,13; Dtn 9,27; Ps 105,6; 136,22) bezogen. In besonderer Weise galten die Propheten und die Daviden als Diener bzw. Knechte Jahwes (2. Kön 17,13; Jes 44,26; Jer 7,25; Sach 1,6 bzw. 1. Kön 8,30.36.52); vgl. auch die spezifizierte Übersicht bei H. Ringgren, ThWAT V, Sp. 991–1003. Nicht zu vergessen ist die Rede vom Ebed oder Knecht Jahwes in den Gottesknechtsliedern Jes 42,1–4;

Diener und mithin Verehrer seines Gottes. Das nomen actionis bezeichnete dagegen zunächst den konkreten Fest- oder Opferbrauch (Ex 12,25 f.; 13,5). Erst in der Perserzeit ist es zum Begriff für den Tempel- und Opferdienst überhaupt geworden.[9] Der *Dienst des Hauses Jahwes* (2. Chr 29,35) bzw. der *Dienst Jahwes* (2. Chr 36,15) bezeichnet nun den im Tempel in Gestalt von Fest und Opferfeier abgehaltenen Gottesdienst. Entsprechend heißt der Götzendienst in der Mischna der *fremde Dienst.*[10]

Die Konkretheit des ursprünglich mit diesen religiösen Begriffen verbundenen Dienstgedankens läßt sich besonders anschaulich am Beispiel des Rituals für den täglichen Gottesdienst im Amun-Tempel von Karnak verdeutlichen:[11] Nach ihm wurde der Gott Amun von den Priestern im wörtlichen Sinne bedient und gepflegt: Zunächst wurde er am Morgen unter Öffnung seines während der Nacht geschlossenen Schreines geweckt. Dann wurde er mittels einer aus Weihrauch bestehenden Räucherung gereinigt, anschließend eingekleidet, geschminkt, gekrönt und ihm symbolisch Natron als Zeichen seiner Reinheit präsentiert, und das alles natürlich wie es sich für einen großen Herrn geziemt unter immer neuen Verbeugungen und Lobsprüchen. Erst wenn das geschehen war, konnte der „eigentliche" Kult beginnen, der in den täglichen Morgenopfern und Gebeten bestand. Dabei läßt sich schon aus dem morgendlichen Ritus erschließen, daß der Gott am Abend auf vergleichbare Weise bedient und zur Ruhe gebracht wurde.[12]

2. *Der Dienst Jahwes im Zweiten Tempel.* In einer der bildlosen Gottesverehrung Israels angemessenen Weise gehörten entsprechende Opferhandlungen noch zum Jahwedienst des Zweiten Tempels: Auch dem Gott Israels wurde täglich morgens und abends eine עֹלָה תָּמִיד, ein beständiges oder Tamid-Brandopfer in Gestalt eines einjährigen Widders dargebracht.[13] Dazu wurden das Fett, Fleisch und die Innereien des gehäuteten Tieres in Wasser gewaschen und anschließend für Jahwe als *angenehmer Geruch* (רֵיחַ נִיחוֹחַ) auf dem Altar verbrannt (vgl. Lev 1,6–9). Dazu kam ein aus Öl und Feinmehl bestehendes Speisopfer (מִנְחָה) und ein Trankopfer, eine Libation (נֶסֶךְ) in Gestalt eines Viertel *hîn*[14] Wein (Num 28,1–8; Sir 45,14).[15] Am Sabbat[16] wurden

49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12, vgl. z. B. auch Jes 41,8; 44,1; 45,4; 48,20 und dazu S. Simian-Yofre, ThWAT V, Sp. 1003–1010.

[9] Ex 30,16; 1. Chr 9,13; 23,28 bzw. Jos 22,27.

[10] Vgl. den Mischnatraktat Aboda Zara.

[11] TUAT II/3, Gütersloh 1988, S. 391–405, bearb. E. Kausen.

[12] Zu entsprechenden mesopotamischen Riten vgl. A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, 1964, S. 183–198 und besonders S. 188 f.

[13] Vgl. zum Folgenden R. Rendtorff, Studien, WMANT 24, 1967 und I. Willi-Plein, Opfer, SBS 153, 1993.

[14] In der römischen Zeit 1,35 Liter; vgl. G. Schmitt, Artikel *Maße,* BRL, hg. K. Galling, HAT I/1, Tübingen 1977², S. 204b–206a und hier S. 205.

[15] Vgl. dazu R. Rendtorff, Studien, WMANT 24, 1967, S. 74–76 und S. 169 f. und zu den Opferarten auch I. Willi-Plein, Opfer, SBS 153, 1993, S. 71–95 bzw. zum Brand-

die Opfergaben verdoppelt (Num 28,9 ff.), an den Feiertagen[17] bis zu zwei Stieren, einem Widder und sieben einjährigen Jungschafen und dazu die Speis- und Trankopfer in dreifacher Menge dargebracht. Diese Opfer wurden durch das von den Tempelsängern angestimmte Gotteslob begleitet, das Jahwe in seiner Größe und Herrlichkeit pries, die er in seinen Schöpfungswerken und Heilstaten an Israel kundgetan hatte (1. Chr 16,39–42; Sir 50,11–21). Außerdem wurden jeden Sabbat zwölf Schaubrote aufgelegt (Lev 24,5–8; vgl. Ex 25,25 ff.) und dazu Weihrauch als Azkara (אַזְכָּרָה), als mit der Anrufung des Gottesnamens verbundenes Rauchopfer verbrannt (Lev 24,7).[18] Daß die Priester die Schaubrote nach ihrer Auflegung verzehrten (Lev 24,9), tat der Erfüllung der Rite keinen Abbruch: Mit der Darbringung als solcher war Gott im symbolischen Denken Genüge getan. Jede Nacht aber wurde vor dem Vorhang zum Allerheiligsten der siebenarmige goldene Leuchter, die מְנוֹרָה (*Menorâ*) angezündet (Lev 24,1–4; vgl. Ex 25,31 ff.).[19]

Zu diesen täglichen Opfern und Gaben kamen als besondere Opfer die Erstattungs- oder Dankopfer (זֶבַח שְׁלָמִים), bei denen für Jahwe nur das Bauch- und Nierenfett verbrannt, das Fleisch dagegen von der Opfergemeinde verzehrt wurde (Lev 3,3 ff.), und dann die Sündopfer (חַטָּאָה oder חטאת) und Schuldopfer (אָשָׁם), die mit besonderen Blutmanipulationen verbunden waren. Von ihnen wurde das Sündopfer für unbewußte Gebotsübertretungen und das Schuldopfer für entsprechende Vergreifungen an Heiligem dargebracht. Diente das Sündopfer der Sühnung einer Schuld des Hohenpriesters, mußte er seine Hände auf den Kopf des Opferstieres stemmen, diente es zur Entsündigung des Volkes mußten die Ältesten diese Rite vollziehen. Nach der Schlachtung vollzog der Hohepriester mit dem Blut des Tieres für sich oder die Gemeinde die Sühne, indem er siebenmal Blut gegen den Vorhang zum Allerheiligsten sprengte, einen Teil des Blutes auf die Hörner des Räucheraltars strich und den Rest am Brandopferaltar ausgoß. Anschließend wurde das Fett für Jahwe auf dem Brandopferaltar dargebracht. Der Tierkadaver wurde dagegen aus dem Tempelbezirk herausgeschafft und an einer dafür vorgesehenen Stelle verbrannt (Lev 4,1–21). Nach jüngerer Regel sollte das nur der Fall sein, wenn der Hohepriester einen Teil des Blutes zur Sühnung auf die Sühnplatte im Allerheiligsten gesprengt hatte, wie das am Großen Versöhnungstag der Fall war (vgl. Lev 6,23 mit 16,14).[20] Anstelle des Stieres trat beim Sündop-

---

opfer D. Kellermann, ThWAT VI, Sp. 105–124; zum Speisopfer H.-J. Fabry, ThWAT IV, Sp. 987–1006, zum Trankopfer Chr. Dohmen, ThWAT V, Sp. 488–493 und zum Tamidopfer als solchem M. Haran, Temple, 1985, S. 205–207.

[16] Vgl. zu ihm GAT I, S. 325 ff.

[17] Vgl. zu ihnen GAT I, S. 318 ff.

[18] Vgl. dazu W. Schottroff, „Gedenken" im Alten Orient und im AT, WMANT 15, 1967², S. 328–341 bzw. H. Eising, ThWAT II, Sp. 589–591 und zur Geschichte der Rite auch P. Heger. Development, BZAW 245, 1997.

[19] Vgl. zu ihm J. Voß, Menora, OBO 128, 1993.

fer eines *Nasî'*, eines Stammesfürsten, ein Ziegenbock, die Riten blieben dagegen identisch (Lev 4,22–26). Bei anderen Personen wurde eine Ziege oder ein weibliches Schaf, in Fällen besonderer Armut zwei Tauben oder gar nur reines Feinmehl verlangt (Lev 4,27–35; 5,7–11). Dabei wurde das Fett von Ziegen oder Schafen für Jahwe, während das restliche Fleisch an den diensttuenden Priester fiel. Eine Taube wurde dagegen vollständig verbrannt. Die tabuisierende Heiligkeit des Sündopferfleisches wurde so hoch veranschlagt, daß jeder Unbefugte, der es berührte, automatisch dem Tempel als Eigentum verfiel. In Fällen einer unabsichtlichen Verschuldung an einem Jahwe geheiligten Gegenstand wurde statt des Sündopfers ein Widder als Schuldopfer dargebracht. Außerdem mußte der verursachte Schaden ersetzt und ein Zuschlag als Entgelt für den das Opfer vollziehenden Priester entrichtet werden. Beim Schuldopfer wurde ebenfalls nur das Fett für Jahwe auf dem Brandopferaltar verbrannt, mit dem Blut jedoch nur eine einfachere Manipulation vorgenommen, während das Fleisch dem opfernden Priester zufiel (Lev 5,14–26). In allen Fällen mußten die Opfertiere ohne Fehler sein. Nur so konnten sie ihren sühnenden Zweck erfüllen (Lev 4,3.28.35b; 5,25 f.). Die Häute der als Brandopfer dargebrachten Tiere verfielen dem amtierenden Priester (Lev 1,6 mit 7,8). Die die blutigen Opfer begleitenden Speisopfer sollten teils den sie darbringenden Priestern, teils der Priesterschaft überhaupt gehören (Lev 6,7–10). Angesichts der zumal an den Feiertagen anfallenden Gelübdeopfer war es wichtig, daß eine Ablösung des Gelobten überhaupt durch Geld nach einem festgelegten Schlüssel vorgesehen war (Lev 27).

Aus dem Umgang mit der Opfermaterie läßt sich entnehmen, daß die Darbringungen einen symbolischen Charakter besaßen. Wollte man unterstellen, daß die amtierenden Priester des Zweiten Tempels Jahwe noch der Speisung und Räucherung bedürftig hielten, täte man ihnen gewiß Unrecht.[21] Das Einhalten dieser Riten verlieh dem Tempel seinen Charakter als Wohnstätte Jahwes und stellte religionsgeschichtlich wie die meisten derartigen Kulthandlungen der Hochreligionen ein *survival*, ein Überbleibsel aus älteren Bewußtseinslagen dar.[22] Als die Priester nach dem Untergang des davidischen Reiches das von ihren Vätern ererbte Berufswissen systematisierten und kodifizierten, waren sie sich der tief in die Vorgeschichte des Menschen zurückreichenden Bedeutung des Opfers als der Leben spendenden urzeitlichen Tötung der Gottheit[23] so wenig bewußt wie ihre Vorväter oder deren syro-kanaanäische Gewährsmänner.[24] An die Stelle seiner Legitimation durch ein an der Schwelle von der Urzeit zur Vorzeit stehendes göttliches Ereignis trat die

---

[20] Vgl. zu ihm auch oben, §4, S. 94.

[21] Zum Problem des mit den Opfern verbundenen Prinzips des *do, ut des* (Ich gebe, damit du gibst) vgl. W. Burkert, Kulte, 1998, S. 164–169 und S. 181–186.

[22] Haran, Temple, 1985, S. 218 f.

[23] Vgl. dazu A. E. Jensen, Mythos und Kult, 1960², S. 103–107 und S. 190–206.

[24] Haran, Temple, S. 221–224.

heilsgeschichtliche Begründung seiner Stiftung am Sinai. Der Gedanke, der Gott, der Himmel und Erde geschaffen hatte, könnte der Speisung durch Opfergaben bedürftig sein, wurde jedenfalls in levitischen Kreisen alsbald als blasphemisch empfunden (Ps 50,9–15; vgl. auch Mich 6,6–8):[25] Jahwe bedurfte weder des Fleisches von Stieren noch des Blutes von Widdern. Wenn es ihn hungerte und dürstete, brauchte er es als Herr der ganzen Erde Israel bestimmt niemandem zu sagen. Trotzdem legte er Wert darauf, daß die ihm geleisteten Gelübde erfüllt würden. Auch wenn man damit rechnete, daß der Geruch des Brandopfers bis zu Jahwe selbst emporstieg (Lev 1,16; Gen 8,21), ging es beim Opferdienst des Zweiten Tempels nicht mehr um den ursprünglichen Sinn der Gaben als Gottesspeisungen, sondern um das Einhalten des von Gott Gebotenen.[26] In diesem Sinne verdient die kleine Opferlehre Ben Siras in 32 (35),1–10 besondere Beachtung. Nach ihr sind der Gehorsam gegen die Tora und die Werke der Barmherzigkeit die eigentlichen Opfer. Ebenso ist die Enthaltung von bösem Tun das beste Sühnemittel. Aber diese Spiritualisierung des Opfers bewirkt bei dem Siraziden keineswegs eine Geringschätzung des realen: Einerseits ist es die undiskutierbare Pflicht des Juden, dem Gebot zu folgen und daher nicht mit leeren Händen vor Jahwe zu erscheinen (vgl. Ex 23,15b) und die ihm verordneten Opfer darzubringen. Andererseits hatte der Sirazide offensichtlich seine Freude am Opferdienst. Daher beschreibt er das Amtieren des Hohenpriesters bei ihm mit Wohlgefallen (Sir 50,1–21). Die alttestamentliche Kultkritik ist durchgehend gebrochen.[27] Sie weiß ebenso darum, daß das Opfer des Unbußfertigen Gott nicht willkommen ist,[28] wie darum, daß Gehorsam besser als Opfer ist (1. Sam 15,22). Aber sie zieht daraus keineswegs die Konsequenz, daß das Opfer überflüssig und abzuschaffen sei. So heißt es bei Ben Sira:

---

[25] Bei Jes 66,1–4 handelt es sich im jetzigen Zusammenhang um eine an die Frevler gerichtete Gottesrede. Dabei sind der Sinn von V. 1 f. und V. 3 f. und ihre zeitliche Ansetzung bei den Auslegern umstritten; während V. 1 f. z. B. von C. Westermann, ATD 19, 1966 (1986^5), S. 327 f. im Sinne von 1. Kön 8,27 interpretiert werden, beurteilt sie K. Koenen, Ethik, WMANT 62, 1990, S. 189 als ein Wort des vor dem Tempelbau anzusetzenden Propheten Tritojesaja, in dem der Prophet kein Interesse am Wiederaufbau des Tempels bekundet habe. Bei V. 3 f. handle es sich dagegen gemäß V. 3b um eine jüngere, gegen die gleichzeitige Ausübung des Jahwekultes und von Fremdkulten gerichtete Ergänzung. O. H. Steck, Abschluß, BTHSt 17, 1991, S. 68 f. beurteilt V. 1 f. und V. 3 ähnlich wie Koenen, sieht V. 1 f. aber als Ausdruck einer in frühhellenistischer Zeit zu datierenden separatistischen Frömmigkeit an und datiert den Abschnitt entsprechend; zu seiner kompositionellen Einbettung vgl. ders., Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, 1991, S. 221–228. Vgl. dazu auch unten, § 8.7 S. 205 f.

[26] Vgl. dazu auch W. Bousset u. H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, 1926^3, S. 117.

[27] Vgl. dazu demnächst O. Kaiser, Kult und Kultkritik im AT,, in: FS O. Loretz.

[28] Vgl. Am 5,21–25*; Jes 1,10–17; vgl. auch Jer 7,21–23 und als Beispiel für den consensus gentium Plat. Nom. 716e.

1 *Wer das Gesetz bewahrt, vermehrt die Opfer,*
2 *Heilsopfer, wer die Gebote hält.*
3 *Huld vergilt, wer Feinmehl darbringt,*
4 *aber wer Barmherzigkeit übt, opfert Lob.*
5 *Das Wohlgefallen des Herrn (bewirkt) Ablassen vom Bösen*
und Sühne Ablassen von Ungerechtigkeit.
6 *Du sollst vor dem Antlitz des Herrn nicht leer erscheinen;*
7 *all dieses aber um des Gebotes willen.*[29]
8 *Die Darbringung des Gerechten macht den Altar fett,*
und ihr Wohlgeruch gelangt vor den Höchsten.
9 *Das Opfer des gerechten Mannes wird angenommen,*
und sein Gedächtnisopfer[30] *wird nicht vergessen.*
10 *Mit rechtschaffenem Auge ehre den Herrn*
und verkleinere nicht die Erstlingsgabe deiner Hände.

Und ähnlich heißt es in dem vermutlich erst aus der Zeit vor der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. stammenden sogenannten slawischen Henoch 2. Hen 45,1–3:[31]

1 *Wenn einer eilt und Opfer vor dem Angesicht des Herrn darbringt, so wird auch der Herr die Entlohnung seiner Werke beschleunigen und wird ihm ein gerechtes Gericht halten.* 2 *Wenn einer die Lampen vermehrt vor dem Angesicht des Herrn, so wird auch der Herr seinen Schatz im obersten Königreich vermehren.* 3 *Begehrt der Herr etwa das Brot oder die Lampen oder die Schafe oder die Rinder oder irgendwelche anderen Opfer? Das ist nicht so, sondern der Herr begehrt ein reines Herz.*

Dabei setzt der vermutlich in der hellenistischen Diaspora lebende Schriftgelehrte[32] die Gegenwart Jahwes im Allerheiligsten des Tempels voraus: Die Lampen werden tatsächlich vor seinem Angesicht entzündet. Die zwischen Gott im Himmel und seiner Gegenwart im Tempel bestehende *participation mystique* scheint selbst für ihn kein Problem gewesen zu sein. Nach neutestamentlichem Verständnis endete sie, als der Vorhang vor dem Allerheiligsten in Jesu Todesstunde zerriß (Mt 27,51 f.), nach jüdischem mit der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. Das am Sinai durch Jahwe selbst eingesetzte Opferritual war mithin ein heiliges Spiel, das sich zudem, soweit es im Tempelhause stattfand, den Augen der Gemeinde entzog. Die von ihm ausgehende Befriedigung beruhte auf seinem richtigen Vollzug, der die Verbindung zwischen Gott und seiner Gemeinde aufrecht zu erhalten bestimmt war. Wenn Gott im Bewußtsein seiner Gemeinde gegenwärtig sein soll, muß seine Gegenwart öffentlich repräsentiert werden; denn als der Grund von Welt und

---

29 Vgl. Ex 23,15; 34,20; Dtn 16,16 und Lev 23.

30 Vgl. Lev 2,2; 6,8.

31 Übersetzung von Chr. Böttrich, JSHRZ V/7, 1996, S. 961 f.; zur Datierung vgl. ebd., S. 812 f.

32 Vgl. Böttrich, a. a. O., S. 810–812.

Mensch ist er in der Welt nicht objektivierbar, sondern auf seine sichtbare und vernehmbare Bezeugung angewiesen. Umgekehrt bedarf die Gemeinde beider Weisen seiner Vergegenwärtigung, damit sie ihn über der Welt nicht vergißt. Rationalisierungen des Kultes haben die Priester nur insofern versucht, als sie ein System von Sünd- und Schuldopfern entwickelten. Alles Blut galt ohne Unterschied, ob es von Menschen oder von Tieren stammte, als Träger des Lebens und das der Tiere von Gott zur Entsühnung auf dem Altar gegeben (Lev 17,10–14). Aus dem sühnenden Blut des Gottes ist hier das von Gott zur Entsündigung seines Volkes bestimmte Blut geworden.[33] Aber selbst in dieser Systematisierung siegt das Archaische über das Rationale.

3. *Das Antlitz und die anikonische Verehrung Jahwes.* In der Sprache der Kultdichtung spielt das Antlitz Jahwes eine besondere Rolle: Die Segensbitte in Num 6,25 f., Jahwe möge sein Antlitz über Israel leuchten lassen und es ihm zuwenden, besitzt in der Bittklage des Einzelnen Ps 31,17 ihre Entsprechung.[34] Wenn Jahwe sein Antlitz über dem einzelnen Beter oder seinem Volk leuchten läßt, ist ihnen geholfen.[35] Umgekehrt ist es ein Zeichen seines Zornes, wenn er sein Antlitz vor dem Leidenden verbirgt.[36] Andererseits ist der unschuldig Leidende dessen gewiß, daß er aufgrund seiner Gerechtigkeit sein Antlitz schauen wird (Ps 17,15). Überdies kann der Beter im Tempel an Gottes Gnade appellieren und dabei auf sein Gebot verweisen, sein Antlitz zu suchen (Ps 27,7–9):

7 *Höre, Jahwe, auf meine Stimme, wenn ich rufe,*
sei mir gnädig und antworte mir.
8 *Mein Herz denkt an dein Wort:*
Ihr sollt mein Antlitz suchen!
Dein Antlitz, Jahwe, suche ich:
9 *Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,*
weise deinen Knecht nicht ab,
du bist meine Hilfe!
Gib mich nicht auf
und verlaß mich nicht,
Gott meiner Hilfe!

In all diesen Fällen ist deutlich, daß die Dichter in metaphorischer Absicht von Jahwes Antlitz reden, ohne damit auf ein im Heiligtum aufgestelltes Gottesbild anzuspielen.[37] Man schaut Gottes Angesicht, indem man die Kult-

[33] Die Frage ist der Untersuchung wert, ob auch der iranische Mithraskult auf die priesterliche Sühnetheologie eingewirkt hat.

[34] Vgl. auch Ps 4,7.

[35] Ps 31,17; 80,4.8.20.

[36] Vgl. Ps 27,9; 30,8 mit 30,6; 13,2 und dazu L. Perlitt, Die Verborgenheit Gottes, in: FS G. von Rad, 1971, S. 367–382 und hier S. 371–373 = ders., Allein mit dem Wort. Theologische Studien, hg. v. H. Spieckermann, Göttingen 1995, S. 11–25 und hier S. 15 f. und ausführlich S. E. Balentine, Hidden God, 1983, S. 49–79.

stätte besucht. Aber die Rechtfertigung für den Gebrauch dieser und ähnlicher Formeln beruht in Israel allein auf der unsichtbaren Präsenz seines Gottes im Tempel. Nun besteht Ps 27 ganz offensichtlich aus zwei Teilen, einem älteren in den V. 1–6, der sich am besten als Vertrauenslied eines Königs verstehen läßt, und einem jüngeren in den V. 7–13, der es fortschreibt und damit zugleich demotisiert.[38] In dem älteren Lied folgt auf das in den V. 1–3 enthaltene Vertrauensbekenntnis in V. 4 eine an die Umstehenden gerichtete Mitteilung des Beters, Jahwe möge ihn all seine Lebtage in seinem Hause wohnen lassen (vgl. Ps 23,6), um seine „Schönheit" zu schauen und seinen Entscheid in seinem Tempel zu erkunden. In V. 5 schließt sich ein erneutes Vertrauensbekenntnis an: In ihm erklärt der Beter, daß Jahwe ihn am Tage der Not in seinem Zelt beschirmen werde. Dann folgen in V. 6 die Versicherung der Siegesgewißheit und die Ankündigung des Dankopfers. Für uns besitzt V. 4 seine Zweideutigkeiten:

Eins erbitte ich von Jahwe,
das will ich suchen,
daß ich wohne im Hause Jahwes
alle Tage meines Lebens,
um die Schönheit[39] *Jahwes zu schauen*
und nachzuforschen[40] *in seinem Tempel.*

Will der Beter tatsächlich die „Schönheit" Jahwes (und das heißt: sein wohlgestaltetes Gottesbild) sehen[41] oder ist das hebräische Wort bereits übertragen mit *Freundlichkeit* zu übersetzen?[42] Mehrdeutig ist auch der Hinweis, der Beter wolle in seinem Tempel *nachforschen.* Das Verb weist jedenfalls auf eine Gottesbefragung hin. Aber ob sie mittels eines technischen Orakels (gar in Gestalt einer Opferschau)[43] oder eines Kultpropheten vorgenommen wer-

---

37 Vgl. dazu F. Nötscher, Angesicht, 1924 = 1969, S. 126–146.

38 Von *demokratisiert* sollte man nicht sprechen: Bei einer Übertragung eines Motivs oder eines Liedes vom König auf einen Einzelnen handelt es sich um keinen Akt der Volksherrschaft, sondern der Adaption eines privilegierten Textes an einen normalen Beter und mithin um eine Demotisierung!.

39 *no'am.*

40 *l^ebaqqēr.*

41 H. Gunkel, Psalmen, HK II/2, 1929⁴ (ND), S. 113 verweist darauf, daß sich der Ausdruck *die Schönheit Gottes schauen* in ägyptischen Texten auf die Schau des Gottesbildes bezieht, rechnet an der vorliegenden Stelle aber mit der metaphorischen Bedeutung *Freundlichkeit.*

42 Vgl. Spr 3,17; 15,26; 26,24.

43 Vgl. dazu die von O. Loretz, Leberschau, UBL 3, 1985, S. 13–28 gesammelten Belege. Zu Ps 27,4 vgl. S. 66–75 sowie S. 75–80, zur Sache I. Starr, Rituals, Bibliotheca Mesopotamica 12, 1983 sowie ders., Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria, SAA IV, Helsinki 1990 und dort als Beispiel für eine an den Sonnengott gerichtete Anfrage Text Nr. 20, S. 24–26; S. XVI-LV bieten Auskünfte über Formular und Technik. Vgl. dazu auch unten, §8, S. 203 Anm. 109.

den soll, bleibt offen. Die im Reichsheiligtum von Jerusalem an die Lade[44] bzw. an die Keruben und in den Tempeln von Bethel und Dan an das Goldene Kalb[45] gebundene Präsenztheologie schließt die Verwendung von Gottesbildern aus.[46] Es handelt sich bei ihnen denn auch nicht um Fetische oder Gottesbilder, sondern um Postamente, über denen man Jahwe unsichtbar thronend wußte.[47] Dem entspricht es, daß wir keine archäologischen oder sonstigen Zeugen für den Gebrauch von Jahwebildern im offiziellen Kult der beiden Reiche besitzen. Man pflegte in ihnen vielmehr einen *empty-space aniconism*.[48]

Daneben gab es freilich den *material aniconism*, in dem Steine die Präsenz des Gottes symbolisierten. Bis zu ihrem deuteronomischen Verbot in Dtn 16,22 (Lev 26,1) galten derartige als Masseben bezeichnete Steinsetzungen auch im Jahwekult als unanstößig.[49] Beide anikonischen Formen (einschließlich des leeren Sphingenthrons) waren auch bei den Phöniziern und Puniern verbreitet.[50] *Material aniconism* scheint auch bei den vorislamischen Arabern üblich gewesen zu sein.[51] Mithin läßt sich der bildlose Jahwe-Kult der vorexilischen Zeit in seinen beiden Formen in den Kontext der Umwelt einfügen.[52]

---

44 Vgl. 1. Kön 6,23 ff. und 8,6 ff.

45 Vgl. dazu M. Noth, BK XI/1, 1968, S. 282–284 und Chr. Dohmen, Bilderverbot, BBB 62, 1987², S. 250; mit umfassendem forschungsgeschichtlichem Überblick J. Hahn, Das Goldene Kalb, EHS XXIII/154; zu der Möglichkeit, daß die Aufrichtung eines Stierbildes in Dan freie Erfindung des Deuteronomisten ist, um Jerobeam I. des Polytheismus zu bezichtigen, vgl. E. Würthwein, ATD 11/1, 1984², S. 164.

46 1. Kön 12,28 f., vgl. Ex 32,4; ferner Hos 8,5; 10,5.

47 Vgl. dazu O. Eißfeldt, Lade und Stierbild, ZAW 58, 1940, S. 190–215 = ders. K.S. II, 1963, S. 282–305; M. Weippert, Gott und Stier, ZDPV 77, 1961, S. 93–117 = ders., Jahwe und die anderen Götter, FAT 18, 1997, S. 45–70, und M. Metzger, Königsthron und Gottesthron, AOAT 15/1, 1985, S. 365–367.

48 T.N. D. Mettinger, Graven Image, CB.OT 42, 1995, S. 19 und S. 139.

49 Vgl. dazu Mettinger, a. a. O., S. 140. Nach 2. Kön 18,4 waren die Masseben Teil der als *bāmôt* bezeichneten Heiligtümer. Daß sie in vordtn Zeit als legitime Jahweheiligtümer betrachtet wurden, zeigen 1. Sam 9,12 f. und 1. Kön 3,4–15; vgl. dazu M. Gleis, Bamah, BZAW 251, 1997, S. 245–247. Vom Elohisten wird in Gen 28,20–21a.22a; 35,14 eine im Heiligtum zu Bethel stehende Massebe auf den Patriarchen Jakob zurückgeführt. Der Elohist hielt sie also für unanstößige Kultobjekte. Archäologische Nachweise für die Existenz von Masseben in den Heiligtümern aus dem eisenzeitlichen Palästina (Arad, Lachisch, Beth Schemesch, der „Stier-Stätte" bei Dothan, Tirzah, Megiddo und Tel Dan) bei Mettinger, a. a. O., S. 143–167.

50 Mettinger, S. 81–113. Bildliche Darstellungen gab es von Baal Hamon und in hellenistischer Zeit auch vom tyrischen Melqart.

51 Mettinger, S. 69–79.

52 Zu der Nechuschtan genannten ehernen Schlange, die Hiskia nach 2. Kön 18,4 zerschlagen haben soll, vgl. Num 21,9 und E. Würthwein, ATD 11/2, 1984, S. 411 f. Zur Beziehung von Num 21,4–9 auf Dtn 8,15 und Jer 8,17 und der sekundären Eigenart der ganzen Erzählung als Ätiologie für 2. Kön 18,4 sowie als Murrerzählung vgl. E.

Entscheidend ist jedenfalls, daß die anikonische Gottesverehrung keine durch die Deuteronomiker und Deuteronomisten eingeführte Neuerung darstellt, sondern als solche das in Israel Übliche gewesen ist. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß der leere Kerubenthron des Jerusalemer Tempels ein phönizisches Erbe zu sein scheint (vgl. 1. Kön 7,13 ff.).[53] Das Neue ist nicht die Bildlosigkeit des Kultes, sondern der deuteronomische, den Steinsymbolen und vereinzelt in den Texten bezeugten Götterbildern geltende Ikonoklasmus. Vermutlich bot er die Möglichkeit, sich damit deutlicher von der Umwelt abzusetzen, in der der *material aniconism* üblich und die Verwendung von Götterbildern zumal im privaten Bereich zumindest nicht ausgeschlossen war.

Die in der Tat gefundenen Horte mit Terrakottafigurinen männlichen und weiblichen Geschlechts befinden sich sämtlich außerhalb der offiziellen Heiligtümer und können als Zeugnisse der weiterhin kanaanäisch beeinflußten Volksreligion betrachtet werden.[54] Die vermutlich als Sonnenrosse zu deutenden Pferdeterrakotten mit der Sonnenscheibe zwischen den Ohren können gemäß 2. Kön 23,11 mit den dem Sonnengott Schamasch geheiligten Rossen in Zusammenhang stehen, die nicht nur seinen Wagen zogen, sondern auch mit der ihm unterstellten Opferschau zusammenhingen.[55] Archäologische Zeugnisse für eine entsprechende Praxis in Gestalt von Lungen- und Lebermodellen sind jedoch auf dem Boden der einstigen Reiche von Israel und Juda bisher nicht gefunden. Sollte trotzdem unter assyrischem Einfluß die Eingeweideschau praktiziert worden sein, so hätte es sich dabei um eine mit dem Zusammenbruch der assyrischen Vorherrschaft endende Episode gehandelt. Wir werden daher die Rede von der Schau der „Schönheit Jahwes“ in Ps 27,4 am besten auf seine heilvolle Gegenwart und Zuwendung beziehen und die in mannigfachen Abwandlungen begegnende Rede vom Antlitz Jahwes entweder schlicht als Ausdruck für die unsichtbare Gegenwart Gottes im Tempel oder die Art seines Verhaltens gegenüber den Betern verstehen.[56]

4. *Das Bilderverbot.* Dem geschilderten Sachverhalt entspricht das Bilderverbot. Seine für den Jahwedienst grundsätzliche Bedeutung spiegelt sich bereits darin, daß es zusammen mit dem Fremdgötterverbot den Dekalog

---

Aurelius, Fürbitter, CB.OT 27, 1988, S. 148–153, zur Diskussion auch M. Rose, Deuteronomist, AThANT 67, 1981, S. 301–304 und E. Blum, Studien, BZAW 189, 1990, S. 122–124.

[53] Vgl. M. Metzger, Königsthron, AOAT 15/1, 1985, S. 365 f. und T.N. D. Mettinger, Graven Image, CB.OT 42, 1995, S. 113.

[54] J.S. Holladay, Religion, in: Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, 1987, S. 249–299, besonders S. 280–281.

[55] Vgl. dazu die Nachweise bei G. W. Ahlström, Archaeological Picture, StOr 55/3, 1984, S. 22 f. und zum religionsgeschichtlichen Kontext H. Spieckermann, Juda unter Assur, FRLANT 129, 1982, S. 245–256, aber auch M. Cogan, Imperialism and Religion, JBL 112, 1993, S. 403–419.

[56] Anders, wenn auch vorsichtig, O. Loretz, Leberschau, UBL 3, 1985, S. 73.

eröffnet und mit ihm nach dem Willen seiner deuteronomistischen Väter eine Einheit bildet.[57] Denn das in Ex 20,2–6 bzw. Dtn 5,6–10 aufeinanderfolgende Fremdgötter- und Bilderverbot wird durch die Selbstvorstellung Jahwes in Ex 20,2 bzw. Dtn 5,6 und das in Ex 20,5 bzw. Dtn 5,9 folgende Verbot, die fremden Götter kultisch oder außerkultisch zu verehren, zu einer Einheit zusammengeschlossen.

Auf den ersten Blick besteht zwischen den beiden Fassungen kaum ein Unterschied. In Ex 20,2–6 heißt es:

> 2 *Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat.* 3 *Du sollst keine anderen Götter haben mir gegenüber.* 4 *Du sollst dir kein Kultbild machen noch irgendein Abbild von etwas, was im Himmel droben und was drunten auf der Erde oder was im Wasser unter der Erde ist.* 5 *Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und sollst ihnen nicht dienen; denn ich bin Jahwe, dein Gott, ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter an den Söhnen, an den Enkeln und Urenkeln heimsucht, an denen, die mich hassen;* 6 *der aber Treue übt an Tausenden, an denen, die mich lieben und meine*[58] *Gebote halten.*

In Dtn 5,8, der Parallele zu Ex 20,4, fehlt zwischen *Kultbild* (פֶּסֶל) und *Abbild* (תְּמוּנָה) das Kopulativum *und*. Mithin handelt es sich bei der anschließenden Aufzählung um eine Erläuterung: Die Kultbilder dürfen weder himmlische, noch irdische noch unterirdische Wesen darstellen. Da schwerlich jemand auf die Idee gekommen wäre, Jahwe z. B. mit einem Fischschwanz abzubilden, kann sich das so erweiterte Verbot nur auf die Herstellung der Bilder fremder Götter beziehen. Auf diese Weise ist die Einheit des 1. und 2. Gebots in seiner Fassung im Deuteronomium gewahrt. Die Verlokkung zum Fremdgötterdienst muß also zur Zeit des Deuteronomisten von den Götterbildern ausgegangen sein.[59] Das die beiden Begriffe *Kultbild* und *Abbild* verbindende Kopulativum *und* in Ex 20,4aα ist dagegen mehrdeutig. Es läßt sich explikativ (erläuternd) oder paragogisch (weiterführend) verstehen. Deutet man es im ersten Sinne als ein *und zwar*,[60] so unterscheidet sich

---

[57] Von seinen Parallelen in Ex 20,23b; 34,17; Lev 19,4 und 26,1 ist lediglich der zuerst genannte Beleg älter als die Dekalogfassung. Ob das Verbot, sich keine goldenen oder silbernen Götter zu machen, älter ist als die gottesrechtliche, protodtr Redaktion des Bundesbuches, die ihm seine Rechtsbegründungen gegeben hat und die für die überlieferte Gestalt von V. 23 verantwortlich ist, läßt sich nicht sicher entscheiden; in dieser Beziehung zuversichtlich Chr. Dohmen, Bilderverbot, BBB 62, S. 154–163 und S. 169–180, vgl. besonders S. 169–180; zurückhaltend L. Schwienhorst-Schönberger, Bundesbuch, BZAW 188, 1990, S. 287–299 und besonders S. 298 f. Zum dtr Charakter der restlichen Belege vgl. Dohmen, BBB 62, S. 182–199.

[58] Das abweichende Possessivsuffix der 3.sing. masc. in der Parallele Dtn 5,10 dient der Überleitung zur Rede von Jahwe in der 3. Person in V. 11.

[59] Vgl. Chr. Dohmen, Bilderverbot, BBB 62, 1987^{2}, S. 229.

[60] So z. B. M. Noth, ATD 5, 1995 (1984^{7}), S. 122 und W. H. Schmidt, Zehn Gebote, EdF 281, 1993, S. 34.

die Bedeutung des Verses nicht von Dtn 5,8. Interpretiert man es im zweiten Sinne als weiterführend, ergibt sich eine Erweiterung des Bilderverbots: Es betrifft dann nicht nur die Herstellung von Kultbildern, sondern die Verwendung bildlicher Darstellungen im Kult überhaupt. In diesem Fall läge es nahe, unter dem *Kultbild (pæsæl)* ein Jahwebild zu verstehen. Die Herstellung und Verwendung von Abbildern jeglicher Art im Jahwekult würde so dem Bruch des Fremdgötterverbots gleichgestellt. Dabei wäre die Erweiterung in Ex 20,4 im Sinne von Dtn 4,16a(letztes Wort).b–18 zu verstehen; denn hier wird in der Tat die kultische Verwendung von *Beistellungen* (סֶמֶל)[61] in jeglicher Gestalt verboten.[62] Die Mehrdeutigkeit der Formulierung in Ex 20,4 hat es in der Folge jedenfalls ermöglicht, das zunächst auf die Herstellung von Kultbildern bezogene Verbot generalisierend als ein Bilderverbot überhaupt zu deuten.

Die im Deuteronomium intendierte Zusammenordnung des 1. und 2. Gebots zu einem einzigen unterstreicht wirkungsvoll den Alleinverehrungsanspruch Jahwes. Die Kultbilder sind für den Deuteronomisten eindeutig Götzenbilder: Wer sich vor ihnen niederwirft und ihnen dient, verletzt damit zugleich das Hauptgebot. Die bildlose Verehrung Jahwes wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Nach der Zerstörung des Reiches Israel (722 v. Chr.) und zumal nach der Vernichtung des Reiches der Davididen gewann die bildlose Verehrung den Charakter des *status confessionis*, weil sie dem Unterschied zwischen Jahwe und den anderen Göttern auf unmittelbare Weise Ausdruck verlieh.

Nach der Kapitulation Jerusalems 597 und seiner Eroberung 587 konnten die Sieger zwar die goldenen und silbernen Tempelgeräte beschlagnahmen und nach Babylon überführen;[63] aber es gab kein Gottesbild, das sie im Triumph hätten fortschleppen können, wie es uns in anderen Zusammenhängen von den assyrischen Königen überliefert ist. In den einschlägigen Inschriften rühmen sie sich bezeichnenderweise nicht, daß sie die Götter*bilder*, sondern daß sie die *Götter* fortgeführt und statt dessen ihre eigenen Bilder und die ihrer Götter aufgestellt hätten.[64] Gerade im Unglück erwies sich der anikonische Jahwedienst überzeugend als Vorteil: Mochten der

[61] Zu Dtn 4,16b–18 vgl. D. Knapp, Deuteronomium 4, GThA 35, 1987, S. 88–91 und zur Erweiterung in Ex 20,4 vgl. Chr. Dohmen, Bilderverbot, BBB 62, S. 208.

[62] So grundsätzlich einleuchtend Chr. Dohmen, a. a. O., S. 230.

[63] 2. Kön 24,13; Jer 28,3; 2. Kön 25,13–17; vgl. Esr 1,7–11.

[64] Vgl. z. B. die kleine Inschrift Tiglatpilesers III. Nr. 1, Z.8–11; ARAB I §815 f.; TGI³, S. 58 f.; TUAT II/4, 1984, S. 373 f. (Übersetzung R. Borger): [8]... *Chanunu von Gaza,* [9] [der vor] *meinen Waffen geflohen war und sich nach Ägypten geflüchtet hatte – Gaza* [10] [...] *und seine Habe und seine Götter* [führte ich fort. Bilder der großen Götter], *meiner* [Herren], *und ein Bild meiner Majestät* [11] [*fertigte ich aus Gold an, stellte sie*] *in seinem Palast* [*auf*] *und bestimmte sie zu Göttern seines Landes.*

Tempel geplündert und verwüstet, der König der erwählten Dynastie interniert[65] bzw. gefangen,[66] die leitenden Priester und Hofbeamten sowie eine beachtliche Zahl von Angehörigen des *Volkes des Landes*[67] hingerichtet[68] und wesentliche Teile der Oberschicht deportiert worden sein,[69] so war damit die Sache Jahwes noch lange nicht entschieden.

Denn was auf seine Unterlegenheit gegenüber den Göttern der Sieger hinzuweisen schien, konnte angesichts seines personalen und damit zugleich sittlichen Charakters auch als Folge seines Zornes verstanden werden. So waren bereits die Tradenten des Amosbuches nach dem Ende des Nordreiches verfahren: Hatte der Prophet (offenbar erfolgreich) vorausgesagt, daß Jahwe das Land mit einem katastrophalen Erdbeben heimsuchen werde, um damit die rechtswidrige Ausnutzung der Armen durch die begüterte Oberschicht zu ahnden,[70] so deuteten sie seine Worte nun als Ankündigung des Endes des Reiches um.[71] Damit wurde der Sieg der Assyrer als Heimsuchung Israels durch Jahwe gedeutet. Und schließlich wurden die Amosworte auch noch auf das Ende des Reiches Juda bezogen.[72] Für Hosea und seine Erben bildete die Verwechslung Jahwes mit Baal den entscheidenden Grund für das katastrophale Ende des Nordreiches. Jene fand darin ihren Ausdruck, daß man das als Postament für Jahwes unsichtbare Gegenwart bestimmte Goldene Kalb als ihn selbst verehrte und statt von der Treue zu Jahwe und einem seinem Willen gemäßen Leben das Heil von der Ausführung naturreligiöser Riten erwartete.[73] Auch das Hoseabuch ist in der Folge so ausgelegt worden, daß

---

[65] Vgl. die babylonischen Lieferungslisten für Jojachin und seine Söhne ANET[2/3], S. 308b; TGI[3], S. 78 f.

[66] 2. Kön 25,7; Jer 52,11; Klgl 4,20.

[67] D. h. hier: des grundbesitzenden Landadels; vgl. H. Ringgren, ThWAT VI, Sp. 190 und den Forschungsbericht von Chr. Seitz, Theology in Conflict. Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah, BZAW 176, 1989, S. 42–51 sowie S. 55–65, die zeigen, daß die Deutung des Begriffs des *Am Haarez* letztlich fallweise aufgrund des Kontextes erfolgen muß. Offenbar schwankt die Bedeutung zwischen der Einwohnerschaft des judäischen Reiches und in Jerusalem präsenten Teilen der Landbevölkerung. Das wiederholte Eingreifen des *Volkes des Landes* bei der Regelung der Thronfolge scheint mir sie jedoch an den fraglichen Stellen als Angehörige einer Nobilität auszuweisen. Das macht m. E. auch ihre Erwähnung in dem Verzeichnis der von Nebusaradan Hingerichteten verständlich.

[68] 2. Kön 25,18–21; Jer 52,24–27.

[69] Die Deportationen erfolgten nach Jer 52,28–30 in den Jahren 598, 587 und 582.

[70] Vgl. dazu O. Kaiser, Grundriß II, 1994, S. 123–125.

[71] Vgl. z. B. Am 2,6.13a.bα.14.16b mit 2,6–13; 4,1–2 mit 4,3; 5,1–2 mit 5,3.

[72] Vgl. Am 2,4 f.; 6,1a*.

[73] Vgl. Hos 10,5–8 mit 8,5; 4,11–14 und dazu J. Jeremias, ATD 24/1, 1983, z.St.; ders., Der Begriff „Baal" im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte, in: W. Dietrich und M. A. Klopfenstein, Hg., Gott, OBO 139, 1994, S. 441–462 = ders., Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton, FAT 13, 1996, S. 86–103; M. Nissinen, Prophetie, AOAT 231, 1991, S. 339 und S. 110–115; vgl. auch O. Kaiser,

die Judäer den Untergang ihres Reiches ebenfalls als ein Handeln Jahwes verstehen konnten.[74] Ähnlich wurde jetzt auch das Erbe der vorexilischen judäischen Propheten aktualisiert: Die Weherufe Jesajas in den c.28–31*, in denen er das vollständige Scheitern der judäischen Außenpolitik mit ihren auf die Ägypter gesetzten Hoffnungen vorausgesagt hatte, wurden in frühnachexilischer Zeit als Umkehrrufe und damit als Zeugen mangelnden Vertrauens auf Jahwe gedeutet.[75] Der Untergang des davidischen Reiches war mithin kein Ausdruck der Schwäche, sondern der Stärke Jahwes. Dasselbe läßt sich im Jeremiabuch beobachten: Auch in ihm wurde schließlich die Katastrophe als Antwort Jahwes auf die Schuld des Volkes und seiner Könige verstanden. Diese Besinnung[76] haben vor allem die Deuteronomisten geleistet. Sie haben Jeremia als den großen Umkehrprediger und beständigen Warner vor einer zum Untergang führenden Machtpolitik vorgestellt.[77] *Ernest W. Nicholson* hat diese Texte einprägsam als *preaching to the exiles*, als Predigt für die Exilierten bezeichnet.[78] Der Gott, der in keinem Bilde verehrt werden wollte, war kein Glücksgötze, er war der Herr seines Volkes und der Völkerwelt. Heil und Segen hatte von ihm nur ein gehorsames Israel zu erwarten.[79]

5. *Jahwes Offenbarung im Wort als Begründung des Bilderverbots.* In diesem Zusammenhang kommt den Deuteronomikern und Deuteronomisten das Hauptverdienst zu: Sie haben Israel in immer neuen Anläufen das Hauptgebot der ausschließlichen und bildlosen Jahweverehrung eingeprägt (Dtn 4–11).[80] Besondere Erwähnung verdient im vorliegenden Zusammenhang die deuteronomistische Fortschreibungskette in c.4.

Grundriß II, S. 112 und zum sachlichen Unterschied zwischen der personalen Jahwe- und der Naturreligion D. Kinet, Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches, EHS XXIII/87, 1977, S. 82 f. und S. 209 ff. bzw. O. Kaiser, Die Bedeutung des ATs für den christlichen Glauben, ZThK 86, 1989, S. 1–17 und hier S. 6–9.

[74] Vgl. Hos 5,5; 6,10 f.; 8,14; 10,11; 12,12. Auch 5,10.12–14; 6,4 f. dürften erst in diesen Zusammenhang gehören. Vgl. dazu Th. Naumann, Hoseas Erben, BWANT 131, 1991 und zur Diskussion O. Kaiser, Grundriß II, 1994, S. 109–113.

[75] Vgl. Jes 28,12 f.; 30,9–17; 7,9 und dazu O. Kaiser, a. a. O., S. 39–42.

[76] Man nennt so etwas heute in einer für die gegenwärtige Mentalität bezeichnenden Weise *Trauerarbeit*.

[77] Vgl. z. B. Jer 7; 11; 17; 18; 25; 29; 34; 35; 36; 37; 38 und zu in diesen Kapiteln vermuteten älteren Kernen die Tabelle bei O. Kaiser, Einleitung, 1984[5], S. 256 bzw. ders., Grundriß II, 1994, S. 79.

[78] E. W. Nicholson, Preaching, 1970. Zu dem in Jer 7; 11; 17; 25; 34 und 35 vorliegenden einheitlichen Aufbauschema vgl. S. 34 und z. B. zum Nachweis der zwischen 2. Kön 17,13–18 und Jer 7; 25; 26; 29; 35; 36 und 44 bestehenden Kompositionsanalogien S. 55 f.

[79] Vgl. Am 5,4–6.14 f.; Zeph 2,3; Hos 10,12 und dazu C. Westermann, Heilsworte, FRLANT 145, 1987, S. 181 f.

[80] Vgl. Dtn 6,4 f.12–15; 7,2–5; 8,19 f.; 9,15 f.; 10,12 f.20; 11,26–28; 12,29–31; 13,2 ff.7 ff.13 ff.; 16,21 f.; 17,2 ff.; 18,9 ff.20; 20,16 ff.; 23,18 f.; 27,15; 29,15 ff.24 ff.;

Sie wird jetzt durch die bereits spätdeuteronomistische Gehorsamsparänese in Dtn 4,1–4.9–14 eröffnet:[81] Als Israel vor Jahwe am Berg Horeb stand und der Berg bis in den Himmel hinin entbrannte, da hätten die Israeliten keinerlei Gestalt gesehen, sondern bei der Mitteilung der Zehn Worte lediglich Jahwes Stimme vernommen (V. 12). Anschließend habe er Mose beauftragt, sie die künftig zu haltenden Satzungen und Rechtsentscheide zu lehren (V. 13–14). Daran schließt sich in V. 15–16a*[82] und V. 19–28 eine weitere spätdeuteronomistische bundestheologisch orientierte Paränese an, die aus dem gerade Berichteten eine geschichtliche Begründung für das Bilderverbot ableitet: Weil die Israeliten am Horeb keinerlei Gestalt Jahwes erblickt haben, sollen sie sich um ihres Lebens willen hüten, ein Gottesbild irgendwelcher Gestalt herzustellen (V. 15–16a*[16b–18]).[83]

6. *Bilderverbot, Hauptgebot und Monotheismus.* In Dtn 4,19–28 wird dann von demselben späten Deuteronomisten jeglicher Gestirndienst verboten. Das wird damit begründet, daß Jahwe Sonne, Mond und Sterne (und das heißt: das ganze Heer des Himmels)[84] allen Völkern unter dem Himmel zugeteilt, selbst aber Israel angenommen und aus Ägypten herausgeführt habe, damit es sein Erbvolk (עַם נַחֲלָה) sei (V. 19 f.).[85] Das Verbot ist entgegen dem Kontext singularisch formuliert. Damit wendet es sich an den einzelnen. An einen öffentlichen Gestirndienst ist in der Zeit dieses Auslegers nicht mehr zu denken. Wohl aber könnte sich der einzelne durch den Anblick des gestirnten Himmels bezaubern und verführen lassen (vgl. Jer 19,13; Hiob 31,26 f.) und dadurch das Hauptgebot verletzen. Die in der Begründung für das Verbot in V. 19b vorliegende Anspielung auf Dtn 32,8 f. ist offensichtlich. Sachlich wird damit für Jahwe die Stellung des höchsten Gottes in Anspruch genommen, als der er denn auch in Dtn 32,8 ausdrücklich bezeichnet wird: Der Gott, der die Macht besitzt, über die Gestirne zu verfügen, ist jedenfalls der höchste Gott. Daß er für diesen Deuteronomisten daher auch der einzige Gott war,

30,17 f.; 32,15 ff.17 ff. und weiterhin z. B. Jos 23,16; 24,16; Ri 2,10 ff.; 3,7 f.; 10,13.15 f.; 1. Kön 9,6; 11,4; 2. Kön 17,35 ff.; Jer 7,4 ff.8 ff.; 11,9 ff.; 13,10 f.; 16,10 ff.17 f.19 f.; 25,4 ff.; 35,15; Ps 81,10 ff. und 106,19 ff.36 ff.

81 Vgl. dazu D. Knapp, Deuteronomium 4, GThA 35, 1987, S. 43–57 bzw. S. 112.

82 Ohne das סֶמֶל.

83 Vgl. D. Knapp, a. a. O., S. 68–88. In V. 16b–18 hat er einen teils spätdtr, teils priesterlichen Sprachgebrauch festgestellt und den Abschnitt daher als junge Ergänzung beurteilt. E. Otto, Deuteronomium 4: Die Pentateuchredaktion im Deuteronomiumsrahmen, in: T. Veijola, Das Deuteronomium, SESJ 62, 1996, S. 196–222, vgl. S. 218 f. findet in V. 16b–19 eine rückläufige Aufnahme von Gen 1,14–27, ficht daher die Aussonderung von V. 16b–8 an und schreibt 4,1–10 dem Pentateuchredaktor zu.

84 Zu der astralen Trias (H. Spieckermann, Juda unter Assur, FRLANT 129, 1982, S. 222) vgl. auch Dtn 17,3 (als Erläuterung für *andere Götter*); 2. Kön 23,5 (statt *Sterne* hier *Tierkreiszeichen*) und Jer 8,2.

85 Sonst: *ᶜam sᵉgullâ* Dtn 7,6; 14,2 und 26,18; vgl. dazu oben, §2.5, S. 49, aber auch Dtn 32,9b.

läßt sich aufgrund des Anschlusses an die vorausgehenden V. 16b–18 zumindest vermuten: Die Warnung vor dem Gestirndienst schließt sich an das dort ausgesprochene radikalisierte Bilderverbot an. Versteht man sie als weiterführende Anwendung dieses Verbotes, so wird damit dem Heer des Himmels zwar seine göttliche Dignität,[86] aber nicht seine Ordnungsfunktion für die Heidenvölker abgesprochen,[87] die ihnen Jahwe selbst zugewiesen hat. Mithin ist er nicht nur der höchste, sondern auch der einzige Gott. Aber diese Konsequenz zu ziehen, bleibt dem Leser überlassen. Denn dem späten Deuteronomisten ging es nicht um die Ausschließlichkeit der Gottheit Jahwes, sondern um die Ausschließlichkeit des ihm von Israel geschuldeten Dienstes. Daher wollte er die Astralreligionen neutralisieren, indem er sie zu einer den Völkern von Jahwe zugewiesenen Praxis erklärte. Sein eigentliches Anliegen war der praktische, aber nicht der theoretische Monotheismus. Damit aber stimmt er letztlich mit den anderen Zeugnissen für die ausschließliche Gottheit Jahwes im Alten Testament überein.[88]

Aus der Fortsetzung in den V. 21–28 kann man entnehmen, daß das Problem für diesen späten Deuteronomisten nicht mehr in der öffentlichen Beachtung des 1. Gebotes lag. Daß Israels Gottesdienst keinem anderen Gott als Jahwe zu gelten hat, scheint in seiner Zeit unproblematisch gewesen zu sein. Stattdessen ging es jetzt darum, die Gefährdung der zwischen Israel und seinem Gott waltenden Grundbeziehung durch den privaten Bilderkult auszuschließen. Darum wechselt die Anrede mitten in der Argumentationskette in V. 25 vom *Ihr* zum *Du*, um dann sogleich wieder in das *Ihr* zurückzufallen: Jeder einzelne soll besorgt sein, daß seine Kinder und Enkel es nicht schlimm treiben und ein irgendwie gestaltetes Götterbild machen. Der gewandelten Situation entsprechend liegt der Nachdruck auf dem Bilderverbot, weil jetzt der private Bilderdienst eine mögliche Gefährdung des Gehorsams gegen das 1. Gebot darstellt. Daher bietet der Deuteronomist seine ganzen rhetorischen Fähigkeiten auf, um seine Zeitgenossen und ihre Nachkommen vor dieser Gefährdung des Bundesverhältnisses und damit der Existenz Israels zu warnen (V. 26–28): Daher erklärt er die Zerstreuung Israels unter die Völker als Folge der Übertretung des Bilderverbotes und seines schmachvollen Bilderdienstes in der Fremde. Oder um es auf eine kurze Formel zu bringen: Jede Art von Bilderdienst ist zugleich ein Bruch des Bundes, den Jahwe mit Israel geschlossen hat und stellt daher eine tödliche Herausforderung Jahwes als des eifernden Gottes, des *El Qanna'*, dar (V. 23 f.).

---

[86] Zum *schillernde*(n) *Verhältnis von Identität und Differenz zwischen Göttern und Gestirnen* in der mesopotamischen Religion vgl. H. Spieckermann, FRLANT 129, 1982, S. 258 f.

[87] Vgl. auch Chr. Dohmen, Bilderverbot, BBB 62, 1987^2, S. 207: *Hinter dem so verstandenen Vers steht schon ein ausgebildeter Monotheismus, wie er sich für Israel im Exil vollends herauskristallisiert und vollendet hat.*

[88] Vgl. dazu auch oben, §1.5a–b, S. 16 f.

Wer Jahwe als den Schöpfer des Menschen, Lenker der Geschicke der Völker und zugleich als den Gott Israels versteht, muß ihn in der Folge notwendig als den einzigen Gott begreifen. Diesen Schluß haben dann die beiden letzten, das große Thema des Kapitels in den V. 29–35 und 36–40 zu Ende führenden Deuteronomisten gezogen. Für sie ist auch die Einhaltung des Bilderverbotes kein Problem mehr. Sie können sich statt dessen dem Thema der Unvergleichlichkeit und Ausschließlichkeit der Gottheit Jahwes zuwenden. Für den in den V. 29–35 das Wort nehmenden Theologen ist sie der Grund der Hoffnung, im Fall der Umkehr einen gnädigen Gott zu finden.[89] Er setzt mit einer Variation der in Jer 29,13 f. in seiner klassischen Gestalt begegnenden bedingten Verheißung ein: *Wenn ihr mich von ganzem Herzen suchet, so will ich mich von euch finden lassen, spricht der Herr.*[90] Die Einsicht in die ausschließliche Gottheit Jahwes kann Israel an der Einzigartigkeit dessen erkennen, was es mit ihm in seiner Geschichte erlebt hat: Seit der Erschaffung der Menschen habe sich nirgendwo und nirgendwann etwas ereignet, was sich damit vergleichen ließe, daß Israel die Stimme seines Gottes aus dem Feuer reden hörte und doch am Leben blieb.[91] Und ebenso einzigartig sei es, daß sich Jahwe Israel als sein Volk mit großen, wunderbaren und schrecklichen Machterweisen aus Ägypten herausgeholt habe. Daraus zieht der Deuteronomist in V. 35 einen Schluß, der wie ein Echo deuterojesajanischer Worte klingt:[92] *Du selbst hast es erfahren, damit du weißt, daß Jahwe allein Gott ist und es keinen außer ihm gibt.* Der zweite, in den V. 36–40 das Wort nehmende Deuteronomist zieht die Konsequenz aus dem bisher Gesagten und begründet in V. 39 f. die Gehorsamsforderung mit der ausschließlichen Gottheit Jahwes:

> 39 *So erkenne denn heute und beherzige es, daß Jahwe allein Gott im Himmel droben und auf Erden drunten und keiner sonst ist,* 40 *und halte seine Satzungen und seine Gebote, die ich dir heute gebiete, damit es dir und deinen Kindern nach dir wohl ergeht und damit deine Tage alle Zeit lange währen in dem Lande, das dir Jahwe, dein Gott, geben wird.*

Der bildlos verehrte Gott steht nicht nur höher als alle anderen Götter, sondern er ist seit der Schöpfung der Welt der einzige Gott. Hat er Israels Väter geliebt und ihre Nachkommen erwählt und daher aus Ägypten befreit (V. 37 f.), so schulden sie ihm Gehorsam. In der fiktiven Situation am Vorabend der Landnahme prägt Mose Israel ein, daß dieser Gehorsam die Bedingung seines Glücks und seines Bleibens in dem ihm zum Erbteil bestimmten Land ist. In Wahrheit aber gilt diese Mahnrede dem Israel, das beides verloren hat und

---

[89] Vgl. dazu auch D. Knapp, GThA 35, 1987, S. 91–106.

[90] Vgl. Ps 27,7 f. und die Arie des Obadja in Felix Mendelssohn Bartholdys Oratorium *Elias*, Nr. 4.

[91] Vgl. dazu auch oben, §4.3, S. 93–95 und §6.2, S. 106 f.

[92] Vgl. Jes 41,1 ff.25 ff.; 43,8 ff. und 44,6 ff. und dazu D. Knapp, a. a. O., S. 105.

dessen Schicksalswende allein in der Hand seines Gottes liegt. Die einzelnen Gebote bleiben, folgt man dem Gefälle der großen Rede in Dtn 4,1–40, mit dem Bilderverbot verbunden. Seine Einhaltung ist Ausdruck der Treue zu dem Grundgebot der ausschließlichen Verehrung Jahwes. Es stellt Jahwe den Göttern der Umwelt gegenüber, die in Menschen- und Tiergestalt verehrt werden, entrückt ihn dinghaftem Begreifen und verweist sein unter die Heiden zerstreutes Volk Israel auf den Verkehr mit ihm in dankbarem und vertrauensvollem Gehorsam. Dem Gott, der kein Aspekt der waltenden Mächte und Kräfte dieser Welt ist, sondern als ihr Schöpfer und Herr über sie alle verfügt, entspricht das Volk, das er sich geschaffen hat. Ihn kann man nicht magisch manipulieren oder im Nachspiel des Mythos stimulieren, den Seinen Heil und Leben zu geben. Er achtet darauf, daß ihm sein Volk als Person begegnet, wie er es als Person behandelt. In der Dialektik dieses Verhältnisses bleibt nicht nur die Gottheit Gottes, sondern auch die Personalität des Menschen gewahrt. Flavius Josephus hat dem in c.Ap. II,190–192 in einer für seine römische Umwelt bestimmten Weise prägnanten Ausdruck gegeben:

> *Was also sind die Vorschriften und Verbote* [unseres Gesetzes]*? Sie sind einfach und einsichtig: An der Spitze steht als erstes das über Gott. Es besagt, daß Gott das All umfaßt, vollkommen und glückselig. Sich selbst genug und von allem unabhängig ist er Anfang und Mitte und Ende aller Dinge. An seinen Werken und Gaben ist er klar und deutlicher als sonst etwas zu erkennen. Aber seine Gestalt und Größe läßt sich nicht beschreiben* (ἄφατος)*. Keinerlei Material, sei es auch noch so kostbar, ist geeignet für sein Bild. Jeder Versuch seiner Nachbildung wäre ein ungeeignetes Vorhaben. Nichts, was ihm gleicht, haben wir jemals gesehen. Es sich vorzustellen oder abzubilden wäre frevelhaft. Seine Werke sehen wir: das Licht, den Himmel, die Erde, die Sonne, das Wasser, die Arten der Lebewesen, das Wachsen der Früchte. Diese hat Gott gemacht, ohne Hände, ohne Werkzeuge, ohne von ihm benötigte Helfer. Sondern als er es wollte, war es sogleich in seiner Schönheit entstanden. Ihn müssen wir verehren, indem wir uns um Tugend bemühen; denn das ist die heiligste Weise des Gottesdienstes.*

7. *Gottes Gegenwart in der Tora und im Tempel.* Das Bilderverbot sichert das Fremdgötterverbot. Die Überlegenheit Jahwes über die fremden Götter äußert sich in seiner jede bildhafte Darstellung verbietenden Gottheit. Sie erlaubt es, seine Herrschaft auch über die Astralreligionen auszudehnen: Er hat sie den Heidenvölkern zugedacht, nicht aber Israel. Ihm hat er in seinem Wort am Berge Horeb seinen Willen offenbart. Mit ihm hat er dort seinen Bund geschlossen (Ex 24 und 34). Beispiellos in der Völkerwelt ist die Weisheit, die Mose Israel mit den Satzungen und Rechtsentscheiden vermittelt. Beispiellos ist die sich in der Erhörung seiner Gebete erweisende Nähe seines Gottes, und beispiellos in seiner Gerechtigkeit ist die ihm von Mose vermittelte Weisung (Dtn 4,5–8).[93] Mit ihr besitzt Israel an allen Orten und zu allen Zeiten als das

[93] Vgl. dazu auch G. Braulik, „Weisheit“ im Buch Deuteronomium, in: Weisheit

Volk des Bundes eine Gottesnähe (Dtn 29,13 f.), die von seiner kultischen Vergegenwärtigung unabhängig ist. Wo immer es in der Tora liest, vernimmt es wie die Väter am Horeb die Stimme seines Gottes (Dtn 30,11–14).[94]

Das aber schließt bei den Deuteronomisten natürlich die Anerkennung des Jerusalemer Tempels als der von Jahwe erwählten Stätte nicht aus. Ihre Religionsausübung bleibt zweipolig: Dem bildlos verehrten Gott begegnet Israel zu allen Zeiten in den Worten der Tora, aber gleichzeitig bleibt der Tempel der Ort, an den sich der Himmelsgott in einmaliger Weise gebunden hat.[95] Das gehört für die Deuteronomisten zur Geschichtlichkeit seines Offenbarseins in Israel. Daher ließen sich priesterliches und deuteronomistisches Denken und Handeln vereinbaren. Beides ist sachlich durch die Aufbewahrung der Tora in der Lade und personell in der Gestalt des Hohepriesters erfolgt: Der Dekalog hatte als der Inbegriff der Tora im Zweiten Tempel seinen Platz in der im Allerheiligsten stehenden Lade und die Tora den ihren neben der Lade gefunden (Dtn 10,5; 1. Kön 8,9; Ex 25,21). Der die Legalität und damit die Wirksamkeit des Tempelkultes garantierende Hohepriester aber war zugleich die letzte richterliche Instanz und damit der autoritative Ausleger der Tora.[96]

Literatur: *G. W. Ahlström*, An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine, StOr 55/3, Helsinki 1984; *E. Aurelius*, Der Fürbitter Israels, CB.OT 27, Stockholm 1988; S. *E. Balentine*, The Hidden God. The Hiding of the Face of God in the Old Testament, Oxford 1983; *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin und New York 1990; *K. Bringmann*, Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.), AAWG.PH III/132, Göttingen 1983; *W. Burkert*, Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, (Gifford Lectures 1989), München 1998; *R. E. Clements*, God and Temple, Oxford 1965; *W. Dietrich* und *M. A. Klopfenstein*, Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1994; *Chr. Dohmen*, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im AT, BBB 62, Frankfurt am Main 1987²; *O. Eißfeldt*, Lade und Stierbild, ZAW 58, 1940, S. 190–215 = ders. K.S. II, hg. v. R. Sellheim und F. Maass, Tübingen 1963, S. 282–305; *E. E. Evans-Pritchard*, Theories of Primitive Religion, Oxford 1965; V. *Fritz*, Tempel und Zelt. Stud. zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, WMANT 47, Neukirchen-Vluyn 1977; *M. Gleis*, Die Bamah, BZAW 251, Berlin und New York 1997; *J. Hahn*, Das „Goldene Kalb". Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, EHS XXIII/154, Frankfurt am Main u. a. 1981; *M. Haran*, Temple and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry

---

außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften, hg. v. B. Janowski, VWGTh 10, 1996, S. 39–69.

[94] Vgl. dazu GAT III.

[95] Vgl. dazu unten, §8.5–6, S. 191–203.

[96] Dtn 17,8 ff.; 2. Chr 19,8.11; Jos. c.Ap. II.193 f. Vgl. auch den Titel des hohenpriesterlichen Begründers der später als Essener bezeichneten Union Israels, des *Jachad Jisrael*, als *Lehrer der Gerechtigkeit* z. B. 1QpHab I,13; CD I,11.

into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School, (Oxford 1978), Winona Lake 1985; *P. Heger,* The Development of Incense Cult in Israel, BZAW 245, Berlin. New York 1997; *J.S. Holladay Jr.*, Religion in Israel and Judah under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach, in: Ancient Israel Religion. FS F.M. Cross, ed. P.D. Miller, P.D. Hanson u. S.D. McBridge, Philadelphia 1987, S. 249–299; *F.-L. Hossfeld,* Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1982; *Th. Jacobsen,* No Graven Image, in: Ancient Israelite Religion. FS F. M. Cross, Philadelphia 1987, S. 15–32; *A. E. Jensen*, Mythos und Kult bei den Naturvölkern, Wiesbaden 1960^2; *D. Kinet*, Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches, EHS XXIII/87, Frankfurt am Main u. a. 1977; *D. Knapp*, Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation, GThA 35, Göttingen 1987; *K. Koenen*, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990; *L. Lévy-Bruhl*, Die geistige Welt der Primitiven (La mentalité primitive), übertr. M. Hamburger, Düsseldorf-Köln 1959; ders., Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl, BPhC, Paris 1949; *O. Loretz*, Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel, UBL 3, Altenberge 1985; *T.N. D. Mettinger*, No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context, CB.OT 42, Stockholm 1995; *M. Metzger*, Königsthron und Gottesthron, AOAT 15/1, Kevelaer und Neukirchen-Vluyn 1985; *J. C. de Moor*, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, BETHL 91, Leuven 1990; Th. Naumann, Hoseas Erben. Strukturen der Nachinterpretation im Buch Hosea, BWANT 131, Stuttgart u. a. 1991; *E. W. Nicholson*, Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, Oxford 1970; *M. Nissinen*, Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch, AOAT 231, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991; *F. Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen" nach biblischer und babylonischer Auffassung, (Würzburg 1924) Darmstadt 1969 (mit Anhang: W. W. Graf Baudissin, „Gott schauen" in der atl. Religion„"[ARW 18, 1915, S. 173–239] und Literaturnachtrag von J. Scharbert); *A. L. Oppenheim*, Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Culture, Chicago 1964 (ND); *R. Rendtorff*, Stud. zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967; *M. Rose*, Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungen beider Literaturwerke, AThANT 67, Zürich 1981; *W. H. Schmidt* (Zus.arb. mit *H. Delkurt* und *A. Graupner*), Die zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993; *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im AT, OBO 74, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1987; *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Stud. zu seiner Entstehung und Theologie, BZAW 188, Berlin und New York 1990; *H. Spieckermann*, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982; *I. Starr*, The Rituals of the Diviner, Bibliotheca Mesopotamica 12, Malibu 1983; *O. H. Steck*, Der Abschluß der Prophetie im AT, BThSt 17, Neukirchen 1991; *J. H. Tigay*, You shall have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions, HSM 31, Atlanta 1986; ders., Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence, in: Ancient Israelite Religion. FS F.M. Cross, ed. P.D. Miller u. a., Philadelphia 1987, S. 157–194; *T. Veijola*, Hg., Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, SESJ 62, Göttingen 1996; *J. Voß*, Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem, OBO 128, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1993; *M. Weippert*, Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus *Yāfā* ZDPV 77, 1961, S. 93–117 = ders. Jahwe und die anderen Götter, FAT 18, Tübingen 1997, S. 45–70; *C. Westermann*, Prophetische Heilsworte im AT, FRLANT 145, Göttingen 1987; *I. Willi-Plein*, Opfer und Kult im atl. Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, SBS 153, Stuttgart 1993.

§ 8 Jahwes Gegenwart im Tempel und auf Erden

Lehrsatz 1: Die Vorstellung von Jahwes himmlischem Palast und der Gottesstadt mit ihrem Tempel als seiner irdischen Entsprechung besitzt ihre Wurzeln in der kanaanäischen Religion. Ihr gemäß wohnt der Wettergott zugleich in seinem Wolkenpalast und im Adyton des Tempels. Sein Dunkel repräsentiert die Wolken, die ihn bei seinem Erscheinen auf Erden verhüllen (III Reg 8,53; 1. Kön 8,12 f.). Diese Konzeption wurde in der Poesie bis in die Perserzeit hinein festgehalten (Ps 48,2 f.). Mit ihr war die Gewißheit der Gegenwart Jahwes in seiner Stadt und der sich daraus ergebenden Uneinnehmbarkeit des Zion verbunden (Ps 46). So wurde sie zur Basis der eschatologischen Hoffnung vom Anbruch der realen Königsherrschaft Jahwes über die Völker (Ps 96) und alle Gewalten im Himmel und auf Erden (Jes 24,21–23).

Lehrsatz 2: Die abnehmende Kraft des mythisch-symbolischen Denkens spiegelt sich in vier unterschiedlichen Konzeptionen, das Verhältnis zwischen Jahwes himmlischer und irdischer Wohnstatt rational zu lösen: Während die Entsprechung zwischen himmlischem und irdischem Palast dank des Konzepts der zwischen beiden waltenden *participation mystique*, der mystischen Teilhabe, ursprünglich kein Problem darstellte, setzt die Rationalisierung mit der Vorstellung ein, daß der Tempel der Ort ist, an dem sich dank Gottes unsichtbarer Gegenwart Himmel und Erde berühren (Jes 6,1). Einseitig für Gottes Wohnen im Himmel entschied sich dagegen der Elohist, indem er den Tempel zum Himmelstor erklärte, von dem aus eine unsichtbare Treppe Himmel und Erde verbindet, auf der die Engel als Mittler zwischen Gott und Welt auf- und absteigen (Gen 28,10 ff.). Ebenso einseitig zugunsten der Präsenz im Tempel scheint die priesterliche Kabod-Theologie zu votieren, nach der die Herrlichkeit Jahwes als übersinnliche Lichtgestalt im Allerheiligsten wohnt (Ex 29,43–46; 40,34 f.) und der Gemeinde die heilvolle Gegenwart Gottes im Priestersegen vermittelt wird (Lev 9,22–24b*; Num 6,24–29). Doch dürfte diese Lösung unter den hier genannten die archaischste sein und mit der Entsprechung des himmlischen und des irdischen Gottespalastes rechnen. Die Lösung der deuteronomistischen Schem- oder Namenstheologie hingegen ist nur scheinbar dualistisch. Nach ihr wohnt Jahwe selbst im Himmel, aber sein Name als Ausstrahlung seiner Person im Jerusalemer Tempel. Angeregt wurde dieses Konzept durch die deuteronomische Vorstellung, daß Jahwe durch die Ausrufung seines Namens von dem von ihm erwählten Heiligtum Besitz ergriffen hat.

Lehrsatz 3: Der Rationalisierungsprozeß läßt sich an der schrittweisen Ausdehnung der Vorstellung von der Lade (Ps 132,7 f.; 1. Chr 28,2), dem Tempel (Ez 43,7) bzw. dem Tempelberg (Klgl 2,1) und schließlich der ganzen Erde (Jes 66,1) als dem Fußschemel Jahwes verfolgen. Angesichts des Mißverhältnisses zwischen der unermeßlichen Größe Jahwes und der Kleinheit der Erde konnte sich die Kultkritik unter dem Vorzeichen der Naherwartung des Heils

und eines allen Völkern als Bethaus dienenden Tempels (Jes 56,1–8) in den späten Schriftprophetien der tritojesajanischen Sammlung mit der Tempelkritik verbinden (Jes 66,1–4). Gleichzeitig wurde die Gegenwart Jahwes in Israel als die seines oder des heiligen Geistes bestimmt (Jes 63,10.16; vgl. Ps 51,12–13). Die Essener wußten Gott in dieser Gestalt in ihrer Gemeinschaft gegenwärtig (1QS III,6–8). Er verlieh den Frommen den Geist der Demut und der Redlichkeit. In der Weisheit Salomos ist er zu dem die Welt umspannenden und erfüllenden Geist und damit zum Garanten der Allgegenwart Gottes geworden (Weish 1,5–7). So wie er den Gerechten Weisheit (Weish 1,3 f.) und dadurch ewiges Leben gibt (Weish 8,13; vgl. 1,15), führt er die Gottlosen ihrer verdienten Bestrafung entgegen (1,6). Der heilige Geist ist im Judentum der letzten drei Jahrhunderte v. Chr. mithin keine Hypostase, sondern die Form der Gegenwart Gottes in der Welt.

1. *Gottes himmlischer und irdischer Palast.* Im vorausgehenden Paragraphen sind wir davon ausgegangen, daß die Entsprechung zwischen dem himmlischen und dem irdischen Palast Gottes einst grundsätzlich auch in Israel als selbstverständlich betrachtet worden ist.[1] Erst auf dem Hintergrund dieser Vorstellung werden die jüngeren Versuche verständlich, die sich um ihre Rationalisierung bei gleichzeitiger Bewahrung des besonderen Charakters des Jerusalemer Tempels als der Stätte der Gegenwart Jahwes bemühen. Eine ausdrückliche Bestätigung für die Annahme, daß der irdische Tempel auch in Israel als ein Gegenbild des himmlischen Gottespalastes verstanden worden ist, findet sich in dem Bericht der Priesterschrift über die an Mose ergangene Anweisung Jahwes zum Bau des tragbaren Wüstenheiligtums als dem Urbild des Jerusalemer Tempels. Nach Ex 25,9 zeigt Jahwe selbst Mose ein Modell (*Tabnît*)[2] der „Wohnstatt“ (*Mischkan*) und seiner sämtlichen Gerätschaften, nach dem dieser das Ganze ausführen soll (Ex 25,40).[3] In diesem *Mischkan* will Jahwe selbst inmitten seines Volkes wohnen (V. 7b). Daraus geht hervor, daß die irdische Wohnstatt Jahwes von den Priestern als Duplikat seiner himmlischen verstanden worden ist.[4]

In urtümlicherer Gestalt begegnet diese Vorstellung in dem Verständnis des Zions als der auf dem äußersten Nordberg gelegenen Gottesstadt, wie sie in Ps 48,2 f. zur Sprache kommt. Sie geht auf die im ugaritischen Baalmythos belegte Anschauung zurück, daß der Wettergott im Wolkenpalast auf seinem heiligen Berg Zafon wohnt.[5] Von ihr her wird es verständlich, wie der Dichter

---

[1] Vgl. oben, S. 161.

[2] Oder: eine Bau- und Ausstattungsskizze.

[3] Vgl. dazu auch S. Wagner, ThWAT I, Sp. 704.

[4] Zu der spezifisch priesterlichen Vorstellung von der Gegenwart Jahwes in Gestalt seiner *Herrlichkeit*, seines *Kabôd*, vgl. oben, S. 41 und unten, S. 191–196.

[5] Vgl. KTU 1.4.VI.16–38 und VII.27–32 und dazu R. Hillmann, Wasser und Berg, 1965, S. 10–21.

des 48. Psalms in V. 3 zu der zunächst befremdlich erscheinenden Aussage gelangt, der Zion sei der höchste Nordberg, er liege (wie es im Original poetisch heißt) auf den *hintersten Teilen*[6] *des Nordens*:

2 *Groß ist Jahwe*
und hoch gerühmt
in der Stadt unsres Gottes.
Sein heiliger Berg,
3 *der schön sich erhebt,*
ist Wonne der ganzen Erde,
der Berg Zion,
im höchsten Norden
ist des Großkönigs Stadt.

Die Behauptung, daß der Zion der höchste Nordberg sei, entspricht keineswegs den geographischen Gegebenheiten. Man könnte von ihm allenfalls sagen, daß er am Nordrand des Landes Juda liegt. Aber das ist nicht die Meinung des zu den Tempelsängern der Sippe Korachs[7] gehörenden Dichters. Er hat vielmehr die geographische Lage des im Norden Syriens liegenden Zafon[8] auf den Zion übertragen, obwohl er von den die Stadt umgebenden Bergen wie z. B. dem Ölberg oder dem *Dschebel al- Muntar* durchaus an Höhe übertroffen wird.[9] Die Aussage ist mithin nicht geographisch, sondern symbolisch gemeint: Die irdische Gottesstadt ist als solche die Entsprechung der himmlischen, der irdische Tempel die des himmlischen Palastes Jahwes, der Tempelberg als solcher der Weltberg. Obwohl Jahwe im Himmel wohnt und es von dort her blitzen und donnern läßt, erhebt er seine Gewitterstimme doch gleichzeitig vom Zion her (vgl. Jer 25,30 mit Am 1,2; Joel 4,16). Trifft unsere Konjektur von Ps 8,3 zu, begegnet uns dort eine direkte Erwähnung seines himmlischen Wolkenpalastes (Ps 8,2 f.):[10]

---

[6] Vgl. akkad. (w)arki, hinter, und (w)arkatum, Hinterteil, Rückseite, AHw III, S. 1468bf. und S. 1467bf.

[7] Zu ihrem Aufstieg zur führenden Sängergilde am Jerusalemer Tempel während der Perserzeit vgl. H. Gese, Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel, in: O. Betz u. a., Hg., Abraham unser Vater. FS O. Michel, AGSU 5, Leiden 1963, S. 222–234 und bes. S. 233 = ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, 1974 (1990[3]), S. 147–158 und bes. S. 157 und G. Wanke, Zionstheologie, BZAW 97, 1966, S. 106–117.

[8] Vgl. zu ihm H. Niehr, DDD, Sp. 1746–1750.

[9] Vgl. dazu auch R. Hillmann, Wasser, 1965, S. 161–164 und R. J. Clifford, Cosmic Mountain, HSM 4, 1972, S. 141–148, wobei es fraglich ist, ob man aus KTU 1.3.III. 34–IV.48 den Völkerkampfmythos ableiten darf. Ob es sich in Ps 48 um die Aufnahme einer von den Jebusitern vermittelten Tradition handelt, wie es z. B. J. Day, Conflict, UCOP 35, 1985, S. 137 f. annimmt, oder ob wir es mit einem Zeugnis der von H. Niehr, Gott, BZAW 190, 1989, S. 210–220 beschriebenen „Bildungsremythologisierung" zu tun haben, die ihren Höhepunkt in der Apokalyptik erreichte, können wir hier offen lassen.

[10] Vgl. dazu O. Kaiser, Erwägungen zu Psalm 8, in: K. Seybold und E. Zenger, Hg., Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin, HBS 1, 1994, S. 207–221.

2 *Jahwe, unser Herr,*
wie herrlich ist dein Name
auf der ganzen Erde,
3 *Der du den Himmel*
mit deiner Majestät bekleidet,
,aus dem Gold der Wolken'
dir eine Feste gebaut hast.[11]

Auf keinerlei Konjektur sind wir angewiesen, wenn wir Ps 11,4 als Zeugen für die Vorstellung aufrufen, daß Jahwe in seinem himmlischen Palast wohnt;[12] denn hier heißt es:

Jahwe weilt in seinem heiligen Palast,
Jahwe, im Himmel (steht) *sein Thron.*

Weil der himmlische König zugleich im irdischen Jerusalem seinen Palast besitzt, wird sich die Stadt nach dem Glauben der nachexilischen Tempelsänger dem erwarteten letzten Völkersturm gewachsen erweisen, Ps 46,5–8:[13]

5 *Ein Strom* ' '[14] *erfreut*[15] *die Gottesstadt,*
die heiligste Wohnung des Höchsten.[16]
6 *,Jahwe' ist in ihrer Mitte, daß sie nicht wankt*[17].
,Jahwe' hilft ihr beim Anbruch des Morgens.
7 *Toben die Völker, wanken die Reiche,*
beginnt er zu donnern,[18] *schwankt die Erde.*[19]
8 *Jahwe Zebaoth ist mit uns,*
Zuflucht ist uns Jakobs Gott.

2. *Der Tempel als Weltberg im aspektivischen und perspektivischen Denken.* Es spricht manches für die Hypothese von *Sigmund Mowinckel*, daß sich das vorexilische Israel alljährlich den Antritt der Königsherrschaft Jahwes in dem Kultakt seiner Thronbesteigung vergegenwärtigt hat und dabei ihrer Wirklichkeit innewurde. Wie alle Festakte war auch diese Rite Ausdruck des sym-

---

[11] Lies: *mippaz ᶜᵃnānîm yissadtā ᶜoz.* Möglicherweise, aber nicht sicher, gehört auch noch das *um deiner Feinde willen* zum Grundbestand. Dann wäre der himmlische Burgpalast wie im Baal-Mythos Zeuge für den vorausgegangenen Sieg über den Meeresgott.

[12] Vgl. dazu auch oben, §6.2, S. 132 zu Ps 18,7.

[13] Zur Gleichzeitigkeit von präsentischer und eschatologischer Bedeutung vgl. G. Wanke, Zionstheologie, BZAW 97, 1966, S. 117 f.

[14] Streiche mit G. Wanke, a. a. O., S. 11 *seine Kanäle* als Glosse.

[15] Der Singular ergibt sich aus der vorausgehenden Streichung.

[16] Zur Voranstellung des attributiven Adjektivs vgl. GKa §132c, zum Extensivplural GKa §132h.

[17] Wörtlich: *zum Wanken gebracht wird.*

[18] Zur Konstruktion vgl. GKa §119q.

[19] V. 7ab$_1$ ist Konditionalsatz, V. 7b$_2$ Konsekutivsatz. Zum Imperfekt in V. 7b$_2$ vgl. Davidson, Syntax §45 R 2.

bolischen, aspektivischen Denkens, für das sich in dem vom heiligen Wort begleiteten heiligen Spiel die Gegenwart Gottes ereignet.[20] In ihm ist der eigene höchste Gott der höchste Gott überhaupt und der eigene Tempel zugleich der bis in den Himmel reichende Weltberg. Erst nachdem das symbolische Denken in den Schatten des perspektivischen zu treten begann, konnte der Glaube die zeitlos gültige Mythe in eine Zukunftserwartung umsetzen. Der nun in seinen realen Dimensionen wahrgenommene Zionsberg sollte dereinst tatsächlich zum Weltberg werden, so daß sich seine geglaubte und seine reale Bedeutung deckten.[21] Diese Erwartung wird von der selbstverständlichen Denkvoraussetzung getragen, daß der eigene Gott der einzig wahre ist, der als solcher ebenso über die Welt als seine Schöpfung wie über die Geschichte gebietet. Erst sollte der Völkersturm gegen den Zion anbrausen, um dort dank Jahwes Eingreifen sein katastrophales Ende zu finden, wie es Ps 46,9 ff. in der Art einer Teichoskopie beschreibt:[22]

9a *Kommt, schaut Jahwes Wundertaten,*
10 *der die Kriege enden läßt auf Erden,*
Der Bogen zerbricht und Lanzen zerschmettert,
Wagen mit Feuer verbrennt.
11 *„Laßt ab, und erkennt, daß ich <Jahwe> bin,*
der sich erhebt über die Völker, erhebt über die Erde.“
12 *Jahwe Zebaoth ist mit uns,*
Zuflucht ist uns Jakobs Gott.

Weiterhin aber sollten die Überlebenden alljährlich zum Zion wallfahren, wie es in Jes 2,2–4(5) par Mich 4,1–4(5)[23] verheißen wird. Diese Weissagung von der Völkerwallfahrt lautet in der Fassung des Jesajabuches:[24]

2 *Und es wird geschehen:*
In künftigen Tagen
steht fest gegründet der Tempelberg Jahwes
Auf dem Gipfel der Berge
und erhabener als Hügel.
Dann strömen zu ihm alle Heiden
3 *und kommen viele Völker und sagen:*
„Kommt und laßt uns zu Jahwes Berg

---

20 Zum Begriff des aspektivischen Denkens vgl. E. Brunner-Traut, Frühformen, 1992^{2}, S. 7 f., zum Gegensatz zwischen modernem, theoretischem und symbolischem Denken E. Cassirer, Philosophie II, S. 93–103, zum Kultdrama S. Mowinckel, Religion, 1953, S. 73–80 und ausführlich A. E. Jensen, Mythos, 1960^{2}, S. 49–94.

21 Vgl. S. Mowinckel, Psalmenstudien II, SNVAO.HF 1921/6, S. 19–43 und S. 226–227 bzw. ders., Religion, 1953, S. 73–80.

22 Vgl. Ps 46; 48; Jes 33,1 ff.; 63,1 ff.; Joel 4,1 ff.9 ff.; Zef 3,8; Sach 12,1 ff.; 14,1 ff.:, vgl. auch Ez 38 f.

23 Vgl. auch Jes 45,20 ff.

24 Vgl. dazu auch O. Kaiser, ATD 17, 1981^{5}, S. 60–67.

zum Haus des Gottes Jakobs ziehen,
Daß er uns seine Wege lehre,
und wir auf seinen Pfaden wandeln!"
Denn vom Zion ergeht die Weisung
und das Wort Jahwes aus Jerusalem.
4 *Dann richtet er zwischen den Heiden*
und schlichtet er für viele Völker.
Dann schmieden sie ihre Schwerter zu Pflügen
und ihre Lanzen zu Winzermessern.
Nie mehr erhebt Volk wider Volk das Schwert,
noch lernt man ferner das Kriegen.

3. *Der Tempel als Fußschemel Jahwes.* Als den vermutlich ältesten Versuch einer rationalen Vermittlung zwischen der Vorstellung von dem in seinem himmlischen und zugleich in seinem irdischen Palast wohnenden Gott können wir die Anschauung betrachten, daß er im Himmel thront, während der irdische Tempel oder ein Teil von ihm seine Fußbank bildet. So unschuldig diese Vorstellung anmutet, so sehr ist sie ein Zeichen dafür, daß die doppelte Präsenz Gottes zu einem Problem geworden ist. Als einen signifikanten Zeugen dafür kann man den Anfang der Erzählung von der Berufung des Propheten Jesaja in Jes 6 aufrufen.[25] Der für den vorliegenden Zusammenhang relevante V. 1 lautet: *Im Todesjahr des Königs Usija, da sah ich den Herrn auf einem hohen und erhabenen Thron, und seine Gewandsäume füllten die Tempelhalle.* Die knappe Schilderung setzt voraus, daß die gewaltige Größe Jahwes den Tempel sprengt, so daß ihn nur seine Füße berühren. Allein der Saum seines Kleides reicht aus, um das Tempelhaus zu füllen. Vermutlich wird dabei vorausgesetzt, daß die eigentliche Stätte seiner Gegenwart das Allerheiligste des Tempels, der *Debîr*, ist. In ihm befinden sich die Kerubîm, über denen Jahwe unsichtbar thront (1. Kön 6,27; 1. Sam 4,4). In dieser Visionsschilderung hat der Tempel nichts von seiner Würde verloren: Er wird hier als die Stätte verstanden, an der sich Himmel und Erde insofern berühren, als er den Füßen des im Himmel thronenden Gottes als Fußbank dient.[26] Man hat später die schon wegen ihrer kastenförmigen Gestalt zu dieser Identifikation geeignete Lade (Ps 132,7; 1. Chr 28,2)[27] oder den Tempel (Ez 43,7)

[25] Vgl. auch oben, §5.2, S. 106 f. Während O. Kaiser, ATD 18^5, 1981, S. 121–125 Jes 6 als einen prophetentheologischen Text aus dem 5. Jh. v. Chr. beurteilt hat, setzt sich U. Becker, Jesaja, FRLANT 178, 1997, S. 61–89 in ausführlicher Auseinandersetzung mit ihm für einen jesajanischen Kern in Gestalt von 6,1–5aα.6–8 ein, der zunächst um V. 5b und dann u V. 5aß erweitert wurde.

[26] Zu der Vorstellung vom Heiligtum als Grenze zwischen Himmel und Erde vgl. M. Metzger, Wohnstatt, UF 2, 1970, S. 139–158 bzw. O. Keel, Welt, 1972^2. S. 151–155. Zur sekundären Identifikation der Lade mit dem Fußschemel Jahwes vgl. J. Maier, Ladeheiligtum BZAW 93, 1965, S. 68 f. und zur Übernahme der Formel „Schemel seiner Füße" aus dem ägyptischen Hofstil H.-J. Fabry, ThWAT II, Sp. 352 f.

[27] Vgl. 1. Kön 8,6.

einschließlich des Tempelberges (Klgl 2,1; Ps 99,5.9) als seinen Fußschemel (*h^adôm raglâw*) bezeichnet.[28] In dieser Deutung blieb die Distanz Gottes zur Welt des Menschen gewahrt, ohne daß der Tempel und die heilige Stadt ihre sakrale Würde als Ort der göttlichen Gegenwart verloren.

4. *Die „Himmelsleiter"*. Die einfachste und geistesgeschichtlich bei weitem moderner anmutende Lösung des Problems, wie sich irdisches und himmlisches Heiligtum zueinander verhalten, liegt in der elohistischen Erzählung von Jakobs Traum in Bethel vor (Gen 28,10–12.16–22*).[29] Die Vorstellung, daß der Tempel der Ort ist, an dem sich Himmel und Erde unmittelbar berühren und Gott in beiden zugleich gegenwärtig ist, ist hier durch die ersetzt, daß Gott selbst nur im Himmel weilt, der Tempel aber der Ort ist, durch den Himmel und Erde mittels einer unsichtbaren Treppe verbunden sind. In der Erzählung bettete Jakob seinen Kopf an der Stätte auf einem Stein. Dann schaute er im Traum eine auf die Erde gestellte Treppe,[30] deren Spitze den Himmel berührte. Auf ihr stiegen die Engel Gottes (מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים) auf und nieder. Daran erkannte Jakob, daß es sich bei der Stätte um das Tor des Himmels[31] handelt. Daher errichtete er am Morgen auf ihr eine Massebe[32] und nannte die Stätte Beth-El, d. h.: Haus Gottes (Gen 28,19a; vgl. 35,7).[33] Gott bleibt so dem für den Elohisten typischen Wissen um die Distanz zwischen Gott und Welt gemäß selbst im Himmel. Aber sein irdisches Heiligtum ist gleichsam das Torhaus zu seinem himmlischen, von dem aus eine unsichtbare und allein den Boten Gottes vorbehaltene Treppe nach oben führt.[34] Mit wachen Augen gibt es im irdischen Heiligtum weiterhin

---

[28] Zur Vorstellung von der Erde als dem Fußschemel Jahwes in Jes 66,1 vgl. unten, S. 205.

[29] Zum literarischen Befund vgl. L. Schmidt, El und die Landverheißung in Bet-El (Die Erzählung von Jakob in Bet-El Gen 28,11–22), in: I. Kottsieper u. a., Hg., FS O. Kaiser, 1994, S. 156–168 und bes. S. 157–162; zur jahwistischen Bearbeitung H.-Chr. Schmitt, Josephsgeschichte, BZAW 154, 1980, S. 104–107; komplizierter beurteilt den Befund Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 216–220, einfacher, als Ergebnis einer später ergänzten Grunderzählung E. Blum, Komposition, WMANT 57, 1984, S. 7–35; vgl. dazu kritisch S. McEvenue, Sources in Genesis 28,10–22?, ZAW 106, 1994, S. 375–389 und zum Alter H.M. Wahl, Jakobserzählungen, BZAW 258, 1997, S. 272–278.

[30] Zur Diskussion des mit *Treppe* übersetzten Wortes *sullām* vgl. C. Houtman, What Did Jacob See in His Dream at Bethel? Some remarks on Genesis XXVIII 10–22*, VT 27, 1977, S. 337–351.

[31] Vgl. auch den Namen der heiligen Pforte am Ende der zum Etmenanki, zum Marduk-Tempel führenden Prozessionsstraße in Babel *bâb ilu* bzw. *bâb ilāni*, die *Pforte Gottes* bzw. *der Götter*, nach dem schließlich die ganze Stadt benannt worden ist, E. Unger, Artikel *Babylon*, §3, RLA 1, S. 333.

[32] Vgl. dazu oben, S. 171.

[33] Vgl. dazu auch C. Westermann, BK I/2, 1980, S. 550.

[34] Wenn die Menschen von sich aus versuchen sollten, einen bis an den Himmel

nur die Massebe, den Denkstein zu sehen, der Gottes Gegenwart repräsentiert und hier ganz ungeniert auf Jakob zurückgeführt wird.[35]

Selbst im Traum bleibt Gott dem Menschen verborgen. Er offenbart sich ihm lediglich durch seine Stimme.[36] Die Ausnahme bildet Mose, zu dem Gott am Tage sprach, als er mit den Herden seines Schwiegervaters unvermutet zum Gottesberg gekommen war (Ex 3,4).[37] Diese Distanz zwischen Gott und Welt und Gott und Mensch verhindert aber nicht, daß Gott wahrnimmt, was auf Erden geschieht und demgemäß handelt.[38] Das schließt selbstverständlich die Gebetserhörung ein (Ex 3,9). Den Engeln kommt, wie wir bereits gesehen haben, dabei die Aufgabe zu, Gott bei seinem Handeln in der Welt zu vertreten (Gen 22,10 ff.; Tob 3,24 f.). Als Mittlern zwischen Gott und Welt wurde ihnen schließlich auch die Aufgabe zugeschrieben, die Gebete der Menschen vor Gott zu bringen (Tob 12,12; TestLev 3).[39] Das Heiligtum ist nach der Deutung des Elohisten die Stätte, die zu Gott durch die Engel in besonderer Verbindung steht. Der Analogiegedanke hat weiterhin dazu geführt, daß man davon überzeugt war, daß die Engel Gott im Himmel in ähnlicher Weise wie die Priester und Leviten auf Erden dienten. Sie sängen die Sabbat- und Festlieder, während die Gott am nächsten stehenden ihm statt des blutigen ein Rauchopfer darbrächten.[40]

---

reichenden Turm zu bauen, so müssen sie notwendig an dieser Aufgabe scheitern, Gen 11,1–9. Die Aussage in V. 8, daß Jahwe zur Besichtigung des hybriden Werks vom Himmel herabfahren muß, betont das Unzureichende des zum Scheitern verurteilten Versuchs. Die Vorstellung als solche mutet archaisch an (Ps 18,20), ist aber hier wie in Ex 3,8 und 19,18 vermutlich bereits archaisierend eingesetzt. Zum jahwistischen Anteil an Ex 3 vgl. oben, S. 89–91, zu Gen 11,1 ff. künftig M. Witte, Die biblische Urgeschichte, BZAW 1998.

[35] Zu den Masseben als anikonische Repräsentanten der Gegenwart Gottes im eisenzeitlichen Palästina vgl. T. N. D. Mettinger, Image, CB.OT 42, 1995, S. 32–35 und S. 143–168.

[36] Gen 20,3; vgl. 21,12 mit V. 14; vgl. 22,1, mit V. 3.

[37] Vgl. dazu oben, §4.3, S. 93.

[38] Gen 20,3 ff.; 21,17; 22,9–12; Ex 3,9 f. Zur Unterscheidung zwischen der in Gen 20,1$a\alpha_1$. b.2–3.5$a\alpha$. 7$a\alpha$.b.8$a\alpha_1$.9.11.14–15 enthaltenen Grunderzählung und der jüngeren Bearbeitung vgl. I. Fischer, Erzeltern, S. 137–156 bzw. die dem Band beigegebene Übersichtstafel.

[39] Vgl. dazu oben, §6.7, S. 157 sowie H. Bietenhard, Welt, WUNT 2, 1951, S. 106 bzw. M. Mach, Entwicklungsstadien, TStAJ 34, 1992, S. 229.

[40] Vgl. z. B. Jes 6,3; Tob 8,15; 1. Hen 39,12; Test.Lev 3,2 ff. und C. Newson, Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition, HSSt 27, 1985 und hier zur Funktion S. 17–21 und S. 59–72; die Texte 4QShirShab(4Q400–405); 11QShirShab(11Q17) in Übersetzung auch bei F. G. Martínez, The Dead Sea Scrolls Translated, Leiden 1994, S. 419–431 bzw. 4Q400–407 bei J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II. Die Texte der Höhle 4, UTB 1863, 1995, S. 377–417 und zum Ganzen M. Mach, Entwicklungsstadien, TStAJ 34, 1992, S. 219–239.

5. *Die Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes inmitten seines Volkes.* Die radikale Gegenposition zu diesem Konzept stellt die priesterliche Vorstellung von der Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes, seines *Kabôd*, im Adyton des *Mischkan*, des Zeltheiligtums als dem Urbild des Jerusalemer Tempels dar.[41] Denn hinter der Betonung der realen Gegenwart Jahwes in Gestalt seiner Herrlichkeit inmitten seines Volkes tritt seine himmlische Wohnstatt vollständig in den Hintergrund. Daß es eine solche auch nach priesterlicher Vorstellung gibt, geht jedoch deutlich genug aus Gen 1,26; 5,22 f. und zumal aus Ex 25,9.40 hervor: Wenn Gott seinen Entschluß, den Menschen zu erschaffen, dem himmlischen Hofstaat bekannt gibt;[42] wenn er Henoch von der Erde entrückt und wenn er Mose das Modell der Zeltwohnung zeigt, so ist dabei offensichtlich vorausgesetzt, daß er selbst im Himmel wohnt und sein himmlischer Palast das Urbild des irdischen Heiligtum darstellt.[43] Aber das Interesse der Priesterschrift gilt nicht der himmlischen Wohnung, sondern der Gegenwart Jahwes inmitten seines Volkes. Daß er in der Gestalt seiner Herrlichkeit später tatsächlich im salomonischen Tempel weilte, hat ein priesterlicher Redaktor mit einem knappen Nachtrag in der Erzählung von seiner Einweihung in 1. Kön 8,10 f. festgehalten: Nachdem die Priester die Lade unter die Flügel der Kerubim gestellt und das Allerheiligste verlassen hatten, habe die Wolke bzw. die Herrlichkeit Jahwes das Tempelhaus erfüllt.[44] – Demgemäß stellte sich den Späteren die Frage, ob die Herrlichkeit Jahwes bei der Entweihung des Tempels durch die Babylonier noch in ihm gegenwärtig war. Die Antwort gibt der Bericht in Ez 10,18a.19bα; 11,23, daß die über dem Thronwagen, der מֶרְכָּבָה (*Merkaba*), weilende Herrlichkeit Jahwes den Tempel und die Stadt Jerusalem schon vor ihrer Zerstörung verlassen hatte.[45] In der das Ezechielbuch beschließenden Vision vom neuen Tempel und heiligen Lande schaut der Prophet nach Ez 43,1–11 ihre Rückkehr: Durch das Osttor wird sie in den neu errichteten und von allem Götzendienst gereinigten Tempel einziehen, um nun für immer in ihm zu wohnen.[46] Der moderne Leser empfindet zwischen diesen beiden Berichten und dem von der Berufung Ezechiels in Ez 1,4–28 einen Widerspruch: Denn dort läßt der für die Episode verantwortliche Tradent dem Propheten die Herrlichkeit Jahwes an dem im südmesopotamischen Fluß Kebar erscheinen, obwohl sie sich zu dieser Zeit eigentlich noch im Allerheiligsten des Tempels befinden müßte. Da zur Berufung eines Pro-

---

[41] Vgl. dazu ausführlich M. Weinfeld, Deuteronomy, 1972 (ND), S. 198–206.

[42] Vgl. dazu unten, §11.6, S. 303.

[43] Vgl. dazu auch B. Janowski, Sühne, WMANT 55, 1982, S. 311 sowie oben, S. 162.

[44] Vgl. dazu E. Würthwein, ATD 11/1, 1985², S. 88 z.St.

[45] Zu den literarischen Verhältnissen in Ez 10 und 11 vgl. K.-F. Pohlmann, ATD 22/1, 1996, S. 132 f.; S. 155 f. und S. 170.

[46] Vgl. dazu auch B. Janowski, Mitte, JBL 2, 1987, S. 168–173 = ders., Gottes Gegenwart, 1993, S. 122–127.

pheten nach der traditionellen Ansicht eine Theophanie gehörte,[47] konnte sie sich der späte, in priesterlichen Vorstellungen beheimatete Prophetentheologe nicht anders als in Gestalt einer Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes vorstellen, die dadurch ermöglicht wurde, daß sich ihm der Himmel öffnete (Ez 1,1).[48] Dabei hat er offenbar keinen Widerspruch zu dem in Ez 10 und 11 Berichteten empfunden, weil er nicht perspektivisch, sondern aspektivisch dachte. Mithin gilt die Antwort nur für die konkrete Frage, ohne daß eine Nötigung zur Abstimmungen der auf verschiedene Fragen gestellten Antworten besteht. Frage und Antwort in Ez 1,4 ff. galten der Legitimation des Propheten, in Ez 10 f. aber der Wahrung der Ehre und Heiligkeit Jahwes.[49]

Das eigentliche Ziel der Priesterschrift bildet die Sinaiperikope mit ihrem Bericht von der erfüllten Verheißung, daß Jahwe in Gestalt seiner Herrlichkeit inmitten seines Volkes wohnen werde (vgl. Gen 17,7; Ex 6,7 und 29,45 f. mit 40,34).[50] Darauf weist die chiastische Entsprechung zwischen der Einleitung des Berichts über die Sinaioffenbarung in Ex 24,15b–18a und 25,1 und dem Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a hin: Dem sechstägigen Reden Jahwes und seinem Schweigen am siebten Tag am Anfang korrespondiert sein sechstägiges Schweigen und Reden am siebten Tag auf dem Sinai; denn so lange verweilt seine von einer Wolke bedeckte Herrlichkeit schweigend auf dem Berge, bis er am siebten Tage zu Mose redete, um ihn mit dem Bau des Zeltheiligtums zu beauftragen.[51] Der vornehmste Zweck dieses Heiigtums war es, Ort der Gegenwart der Herrlichkeit Jahwes inmitten seines Volkes zu sein (Ex 29,45 f.). Erst sie legitimierte den von den Priestern am Altar vollzogenen sühnestiftenden Kult. So kam Jahwes Schöpfungs- und im Abraham-

---

[47] Vgl. Jes 6,1 ff. und Jer 1,4 ff.

[48] Zum Befund vgl. K.-F. Pohlmann, ATD 22/1, S. 56–62.

[49] Zu ähnlichen Bräuchen und Vorstellungen in der griechischen und römischen Religion vgl. W. Burkert, Griechische Religion, RM 15, 1977, S. 108 f. und Plut. Numa 9. So wie in Rom den Vestalinnen das ewige Feuer in Obhut gegeben war, wurde es auch in Delphi und Athen von Jungfrauen versorgt. War es erloschen, durfte es nur mit einem Hohlspiegel neu entzündet werden. Auf den im Freien stehenden Altären der Griechen und Römer brannte jedoch kein ewiges Feuer, es mußte vielmehr bei jeder Feier neu entzündet werden. Andererseits konnte an die Stelle des ewigen Feuers eine ewige Lampe treten. Die Lampe Athenas aber soll kurz vor der Eroberung der Stadt durch Sulla erloschen sein.

[50] Vgl. dazu oben, §2.3, S. 41 und B. Janowski, Sühne, WMANT 55, 1982, S. 309–311. Zur Problematik der Zugehörigkeit der Erzählung Ex 16* zu P^g, in der in V. 6 und 11 f. die Herrlichkeit Jahwes bereits vor der Ankunft am Sinai erscheint, vgl. oben, §2.3, S. 43.

[51] Auf dieses Verhältnis hat C. Westermann, Herrlichkeit, in: AThANT 59, 1971, S. 233 = ders., Forschung, ThB 55, 1974, S. 121 aufmerksam gemacht; zur Sache vgl. B. Janowski, WMANT 55, 1982, S. 309–311. Man wird sich dabei auch daran zu erinnern haben, daß am Sabbat, an dem Israel zu ruhen aufgetragen ist, Ex 31,12–17; 35,1–3, Jahwe zu ihm durch die Tora redet.

bund begonnenes Erwählungshandeln in dem Befehl zur Errichtung des Heiligtums an sein Ziel (Ex 29,45 f.):[52]

> 45 *Und ich will mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein.* 46 *Und sie werden erkennen, daß ich Jahwe, ihr Gott bin, weil ich sie aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, um in eurer*[53] *Mitte zu wohnen. Ich bin Jahwe, ihr Gott.*[54]

Von dem Einzug der Herrlichkeit Jahwes in den fertiggestellten Mischkan berichtet Ex 40,34 f.: Als Mose den Bau und die Einrichtung des Zeltheiligtums vollendet hatte, bedeckte die Wolke das Zelt der Begegnung, den אֹהֶל מוֹעֵד,[55] während die Herrlichkeit Jahwes die Wohnstatt, den *Mischkan*, mit ihrem Lichtglanz erfüllte und damit das Heiligtum legitimierte.[56] Der im Himmel wohnende Gott ist nun wahrhaft auf Erden anwesend. Daher konnte Mose das Zelt nicht betreten. Ebenso soll es den Priestern nach dem uns schon bekannten Ergänzer bei der Einweihung des salomonischen Tempels ergangen sein: Auch sie konnten nicht zu ihrem Dienst hinzutreten, weil die von der Wolke bedeckte Herrlichkeit des Herrn ihn erfüllte (1. Kön 8,10 f.). Denn kein Mensch vermag ihren todbringenden Anblick zu ertragen (Ex 33,22 f.).[57] Nach der priesterlichen Vorstellung war das Allerheiligste des Tempels der Ort seiner Gegenwart: Beschirmt von den Flügeln der Kerubim weilte seine Herrlichkeit über der auf der Lade ruhenden *Kapporet*, der Sühnplatte.[58] Von hieraus redete er einst unmittelbar zu Mose und später zu dem Hohenpriester durch die in der Lade verwahrte *Edût*, das *Zeugnis*, in Gestalt des Zweitafelgesetzes des Dekaloges (vgl. Ex 25,21 f. mit Dtn 10,5; 1. Kön 8,9)[59] und die neben ihr deponierte Tora (Dtn 31,26). Diese allerheiligste Stätte durfte im Zweiten Tempel selbst der Hohenpriester nur einmal im Jahr am Großen Versöhnungstag betreten, um sich und sein Haus zu entsühnen. Selbst ihn hätte der Anblick der Herrlichkeit Jahwes getötet, wenn er ohne eine die

---

[52] Vgl. Gen 17,7 und Ex 6,7 und zum Ganzen P. Weimar, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 95, 1988, S. 337–385.

[53] Sic!.

[54] G liest in V. 46b statt des Nominalsatzes: *um ihnen Gott zu sein.*

[55] In der Lutherbibel mit *Stiftshütte* übersetzt. Leider unterscheidet sie nicht konsequent zwischen der Wohnstatt und der Stiftshütte und verunklärt so den Befund, vgl. z. B. Ex 24–26, wo sie *Mischkan* mit Stiftshütte übersetzt.

[56] Die Einfügung des Zeltes der Begegnung, des *'Ohel Môed*, erfolgt auffälligerweise erst in Ex 33,7 ff. und dürfte mithin zu P^s gehören. Sie dient der Vorbereitung der Murrgeschichten in Num, wo das Zelt die Stätte ist, an der Jahwe Mose seine Entscheide eröffnet, vgl. Num 7,89; 11,24 f.; 12,5 f.; 14,10 f.; 16,19 ff.; 17,8 ff.; 20,6 ff. Vgl. zu diesen auch oben, §2.3, S. 43.

[57] Vgl. dazu oben, §4.3, S. 94.

[58] Zur Wortbedeutung vgl. B. Janowski, Sühne, WMANT 55, 1982, S. 271–276 und zumal S. 271 f. Anm. 456.

[59] Vgl. dazu B. Janowski, Sühne, S. 290–294.

Kapporet bedeckende Räucherung hinter den Vorhang getreten wäre, (Lev 16,11–13).[60]

Kultgeschichtlich und theologisch bedeutsam zugleich ist auch der Bericht über die erste Opferfeier in Lev 9. In ihr waltet Aaron wie üblich als Urbild des Jerusalemer Hohenpriesters seines Amtes.[61] Hier heißt es in den V. 22. 23b.24b,[62] daß die Herrlichkeit Jahwes dem ganzen, sogleich jubelnd und anbetend zu Boden fallenden Volk erschienen sei, als Aaron nach der Verbrennung der für Jahwe bestimmten Opferteile vom Altar her das Volk gesegnet hatte.[63]

Darin zeigt sich einerseits, wie *Moshe Weinfeld* richtig beobachtet hat, ein tiefgreifender Unterschied zu den älteren Theophanieschilderungen:[64] In ihnen erscheint Jahwe als der alte Wettergott: im Gewitter- und Hagelsturm fährt er herab und schleudert seine Blitze, deren krachender Widerhall die Erde erzittern und die Menschen erschrocken zusammenfahren läßt.[65] Während die Menschen normalerweise vor dem im Wettersturm seine Macht offenbarenden Gott erschauern und sich in Sicherheit zu bringen suchen (Ex 20,19 f.; Hab 3,9 ff.), sind die Züge der Gewittertheophanie beim Priester auf die Wolke und die von ihr bedeckte Herrlichkeit Jahwes reduziert (Ex 24,15b.16). Bei ihr handelt es sich nicht mehr um eine natürliche, sondern um eine übernatürliche, metaphysische Lichterscheinung, die bei den Zeugen Bewunderung und Jubel auslöst (Lev 9,23b.24b).

Wenn auf den Priestersegen in Lev 9 das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes folgt, so heißt das in unsere Sprache übersetzt, daß er die Gegenwart Gottes vermittelt. Das ist freilich eine Aussage des Glaubens; denn sehen und hören kann man in der Opferfeier nur das Handeln und Reden des Hohenpriesters. Ben Sira schildert es im letzten, dem Hohenpriester Simon II. (ca. 218–192 v. Chr.) gewidmeten Teil seines *Lobes der Väter* (Sir 50,5–21). Während Simon das Opfer darbrachte, bliesen andere Priester ein Trompetensignal, um Jahwe an sein Volk zu erinnern. Dann fielen alle Anwesenden anbetend nieder, während die Tempelsänger einen Hymnus anstimmten. Nach der Darbringung des Opfers stieg der Hohepriester vom Altar herab, erhob seine

---

60 Vgl. dazu auch oben, §4.3, S. 94.

61 Vgl. aber auch, was T.N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, 1982, S. 96 über das Revolutionäre der Konzeption eines tragbaren, nicht an einen erwählten Ort gebundenen Heiligtums sagt, wie es in der oben, S. 43 f., erwähnten priesterlichen Wüstenzugerzählung seinen Ausdruck findet.

62 Zur Literarkritik vgl. M. Noth, ATD 6, 1962 (ND), S. 67 f. z.St.

63 Vgl. mit T.N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, 1982, S. 88 f. auch Ps 50,2 und 80,2: Der *Kabôd* befindet sich permanent im Begegnungszelt, manifestiert sich aber dem Volk nur bei besonderen Anlässen in der Art einer Emanation.

64 M. Weinfeld, Deuteronomy, S. 204 f. Zur Sache vgl. auch J. Jeremias, Theophanie, WMANT 10, 1977². Im Blick auf die Ableitung der Sinaitheophanie von vulkanischen Erscheinungen wird man eher zurückhaltend zu urteilen haben.

65 Vgl. dazu oben, §6.2, S. 132 f.

Hände und segnete den ganzen *Qahal*, die ganze Gemeinde Israels[66] mit dem Segen des Herrn, den sie niederfallend entgegennahm. Jahwe selbst hat Mose nach Num 6,22–27 geboten, Aaron und seinen Söhnen die Segensformel mitzuteilen.[67] Seiner Form nach ist er eine Segensbitte. Dabei ist die Gemeinde dessen gewiß, daß Gott die Bitte seines Priesters erhört, der durch die Salbung zu seinem Dienst geweiht und durch göttlichen Befehl zu diesem Tun bevollmächtigt ist (Num 6,22 f.); denn über ihm steht die Verheißung der göttlichen Erfüllung (Num 6,27). Der auch den christlichen Gottesdienst beschließende sogenannte aaronitische Segen lautet (Num 6,24–26):

24 *Jahwe segne dich und behüte dich.*
25 *Jahwe lasse sein Antlitz auf dich leuchten*
und sei dir gnädig.
26 *Jahwe erhebe sein Antlitz zu dir hin*
und gebe dir Heil.

Der Segen Gottes bedeutet Schutz, er ist Ausdruck seiner freundlichen Zuwendung zur[68] und Wahrnehmung der Gemeinde.[69] Jahwe selbst erfüllt die Segensbitte seines Priesters, indem er Israel umfassendes Heil (*Schalom*) gibt, das Gesundheit, Fruchtbarkeit, Wohlstand und Frieden und damit alles, was das Leben lebenswert macht, einschließt.[70] Der Priester verfügt nicht über Gottes Segen, er ist kein Magier, sondern er muß ihn und soll ihn für Israel erbitten.[71] Trotzdem ist er mehr als ein bloßes Gebet, weil er die Gegenwart Gottes vermittelt und gleichsam Bund und Erwählung kraft der Nennung des Namens Jahwes erneuert.[72]

---

66 Zur semantischen Entwicklung des Wortes, die von der Bezeichnung einer Ansammlung von Menschen zu der einer Kultgemeinde führte, vgl. F.-L. Hossfeld, E. M. Kindl und H.-J. Fabry, ThWAT VI, Sp. 1204–1222.

67 Vgl. dazu K. Seybold, Segen, 1977 und ferner die beiden Formeln des Priestersegens auf zwei Silberplättchen in einem vermutlich im 6. Jh. v. Chr. angelegten und bis ins 1. Jh. benutzten Familiengrab auf dem Ketef-Hinnom in Jerusalem AHI 4.301 und 302; HAE Jer(x): 34 und 35 bzw. die deutsche Bearbeitung von D. Conrad, TUAT II/6, 1991, S. 929, der ihre Datierung aufgrund des Schriftbildes um die Mitte des 7. Jh.s für möglich hielt. Inzwischen hat J. Renz, HAE I, 1995, S. 448–452 eine ausführliche paläographische Analyse vorgelegt, die ihn für eine Ansetzung im 2.–1. Jh. v. Chr. eintreten läßt. Die Texte spiegeln also nicht die Vor-, sondern die Nachgeschichte des aaronitischen Segens.

68 Vgl. auch Ps 31,17; 67,2 f.; 80,4.8.20; 119,135 sowie Ps 4,7, ferner Ps 9,17; 44,4 und 89,16 und dazu F. Nötscher, Angesicht, 1924 = 1969, S. 140–144.

69 Vgl. außer Ps 4,2 auch D. N. Freedman und B. E. Willoughby, ThWAT V, Sp. 640 f.

70 Vgl. F. Horst, Segen und Segenshandlungen in der Bibel, EvTh 7, 1947/48, S. 23–37 und hier S. 29 f. = ders., Recht, ThB 12, 1961, S. 188–202 und hier S. 194 f. bzw. F. J. Stendebach, Artikel *šālôm*, ThWAT VII, Sp. 13–46 und besonders Sp. 27.

71 Zum Segen vgl. auch unten, S. 258 f.

72 Vgl. dazu GAT III.

Mehr als das, was in Ex 24,17 gesagt ist, erfahren wir in der Priesterschrift über das Aussehen der Herrlichkeit Jahwes nicht. Aber in Erinnerung daran, daß Gott den Menschen gemäß Gen 1,26 f. nach seinem Bilde geschaffen hat,[73] sind wir wohl berechtigt, die Beschreibung der Herrlichkeit Jahwes in dem Bericht von der Berufung des Propheten Ezechiel in Ez 1,22–28 zur Ergänzung heranzuziehen. Der Gegenstand verlangte von dem Erzähler größte Zurückhaltung, weil die Beschreibung des Aussehens Gottes angesichts des Bilderverbots eigentlich die Grenzen des Erlaubten überschreitet. Der Erzähler versucht der ihm dadurch aufgenötigten Gratwanderung gerecht zu werden, indem er bei allem, was er schildert, ein *es war wie* voranstellt. Wir können es dem hebräischen Äquivalent für das deutsche Wort *wie* gemäß das *k*^{e}-transzendentale nennen: Über den Häuptern der zuvor beschriebenen vier Mischwesen mit ihren vier Gesichtern (1,4–13) befand sich *etwas wie* eine feste Platte, die von ihren Flügeln getragen wurde. Oberhalb der Platte aber war *etwas*, das *wie* ein aus vier Saphirsteinen gebildeter Thron aussah. Darauf saß einer, der aussah *wie* ein Mensch. Oberhalb dessen, das *wie* seine Hüften aussah, strahlte es *wie* ein Glanz von Weißgold, nach unten hin aber sah es aus *wie* ein Feuer.[74] Diese leuchtende Glanz- und Flammengestalt aber war rings von einem regenbogenfarbigen Glanz umgeben. So wird die Herrlichkeit Jahwes hier als seine übersinnliche, von einer Mandorla umgebene Lichtgestalt beschrieben.[75] Die Herrlichkeit Jahwes ist also nichts anderes als Gott selbst in seiner leuchtend flammenden Lichtgestalt.[76] In Ez 1,22–28 handelt es sich um die einzige vollständige Beschreibung der Gestalt Gottes im Alten Testament. Außer Jes 6,1 f. kann man ihr allenfalls noch Dan 7,9 f. an die Seite stellen. Dort heißt es am Anfang einer Schilderung des jüngsten Gerichts:

9 *Ich schaute:*
Da wurden Throne aufgestellt
und ein Uralter nahm Platz.
Sein Kleid war weiß wie Schnee
und sein Haupthaar rein wie Wolle.
Flammen von Feuer waren sein Thron,
dessen Räder loderndes Feuer.

---

[73] Vgl. dazu auch M. Weinfeld, Deuteronomy, S. 201 und S. 205, wo er auf das Motiv des Bogens in Gen 9,13 ff. hinweist, das ebenfalls Gottes menschenähnliche Gestalt voraussetzt. Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. unten, §11.6, S. 303–309.

[74] Vgl. dazu auch K.-F. Pohlmann, ATD 22/1, 1996, S. 59: *Wie der Thron genau aussieht, wird nicht gesagt. Ebenso bleibt der Thronende selbst, abgesehen von dem vage andeutenden Hinweis „wie der Anblick eines Menschen" im funkelnden Licht und Feuerglanz verborgen.*

[75] Zu den Einzelheiten vgl. W. Zimmerli, BK XIII/1, S. 55–70 und O. Keel, Jahwe-Visionen, SBS 84/85, 1977, S. 191–273 bzw. die Zusammenfassung S. 269–273.

[76] Vgl. auch 1. Hen 14,15–23.

10 *Ein Strom von Feuer floß aus*
und ging aus von ihm.
Tausendmal Tausende dienten ihm,
und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm.
Das Gericht nahm Platz und die Bücher wurden geöffnet.

Bei dem Apokalyptiker bevölkert sich die himmlische Welt: In seinem himmlischen Thronsaal ist Gott von einer unüberschaubaren Zahl von Engeln als seinen Dienern umgeben.[77] Und wie bei einer irdischen Gerichtsverhandlung besitzt der höchste Richter seine Beisitzer, die nach ihm Platz nehmen und die Himmelsbücher aufschlagen, in denen alle Taten der Menschen verzeichnet sind (vgl. auch 1. Hen 104,1; Lk 10,20; Offb 3,5; 20,12). In diesem Mythologem findet die Überzeugung ihren symbolischen Ausdruck, daß alles, was Menschen tun, von Gott wahrgenommen und vergolten wird (vgl. auch Weish 1,2–10).[78]

Blicken wir zurück und fragen, welchen Beitrag die Priesterschrift zur Lösung des Problems der Anwesenheit Gottes im Himmel und zugleich in seinem Heiligtum geleistet hat, so wird ein Doppeltes deutlich: Selbstverständlich wußte sie, daß Jahwe eigentlich im Himmel wohnte. Aber dank seiner in freier Gnadenwahl erfolgten Selbstverpflichtung, wahrhaft der Gott der Nachfahren Abrahams zu sein, beauftragte er Mose, ihm ein Heiligtum zu bauen, in dem er in der Gestalt seiner Herrlichkeit inmitten seines Volkes wohnen werde. Die himmlische Wohnstatt tritt damit hinter der irdischen vollständig zurück, weil das eigentliche Anliegen der Priesterschrift die Bindung Jahwes an sein Volk und seine Offenbarungsgegenwart in Israel ist.[79]

Handelte es sich bei dieser Vorstellung nicht nur um eine aspektivische, die Frage seiner Gegenwart in Israel beantwortende, sondern zugleich um eine perspektivische Lösung, so müßte man folgern, daß Jahwe nur noch in den Zeiten in seinen himmlischen Palast zurückkehrt, in denen er seinen irdischen zur Zerstörung preisgegeben oder sich wegen seiner kultischen Verunreinigung aus ihm zurückgezogen hat. Diese Auskunft wirkt so rationalistisch, daß sie sich damit selbst widerlegt. In diesem Fall hätte sich die priesterliche Konzeption in der Zeit des Zweiten Tempels kaum durchgesetzt, in der Jahwe ausdrücklich als der Gott des Himmels bezeichnet werden konnte (vgl. z. B. Esr 1,2; 7,12; Neh 1,5; Dan 2,17 f.) und seine Rolle als solcher (wie es sich auch in den Psalmen spiegelt)[80] unbestritten war.[81] Daher dürfen wir annehmen, daß sich die Rationalisierung der Priesterschrift allein auf die Theophanievorstellung beschränkte, sie aber das Verhältnis zwischen himm-

---

[77] Vgl. 1. Hen 14,22 f.; Offb 5,11.

[78] Vgl. dazu unten, §6.7, S. 142.

[79] Vgl. dazu auch B. Janowski, JBTh 2, 1987, S. 185 = ders., Gottes Gegenwart, 1993, S. 139.

[80] Vgl. z. B. Ps 14,2 par 53,3; 68,36; 102,20.

[81] Vgl. dazu oben, §3.3, S. 76.

lischem und irdischem Heiligtum gar nicht als Problem empfand, sondern im Bann der Vorstellung der beide Bereiche vereinigenden *participation mystique* verblieb.[82] Unter dieser Voraussetzung lassen sich zum einen die priesterliche Traditionen weiterführenden Vorstellungen von dem himmlischen Thronwagen Jahwes, der *Merkaba*, und der ihn umringenden Engelscharen am einfachsten verstehen, wie sie uns in den himmlischen Liturgien der Qumrantexte begegnen.[83] In dieselbe Richtung weist es, daß der Herr nach der Ansicht der Rabbinen allenfalls seine *Schekina*, seine *Gegenwart*, inmitten Israels wohnen ließ, selbst aber im Himmel blieb.[84]

6. *Die Gegenwart Jahwes in seinem Namen.* Einen ganz anderen Weg als die Priester schlugen die deuteronomistischen Schreiber mit ihrer Namenstheologie ein. Wir können ihre Entwicklung anhand des Kultzentralisationsgesetzes in Dtn 12 und des Berichts über die Tempelweihe Salomos in 1. Kön 8 verfolgen. Dabei setzen wir zweckmäßig mit dem Kultzentralisationsgesetz ein, das die Einheit und die Reinheit des Kultes an einem einzigen, von Jahwe selbst bestimmten Ort verlangt und damit dem Jerusalemer Reichsheiligtum eine exklusive Dignität zuerkennt. In ihm finden sich vier verschiedene Kultzentralisationsformeln, die sich auf vier literarische Schichten verteilen und damit eine theologische, von den Deuteronomikern zu den Deuteronomisten führende Entwicklung spiegeln. In dem deuteronomischen Kerngesetz V. 13–18*[85] begegnet in den V. 14 und 18 die Kurzformel, die den Opferdienst auf die Stätte begrenzt, *die Jahwe, dein Gott, erwählen wird.*[86] Die Dignität des Heiligtums beruht mithin allein auf seiner Erwählung durch Jahwe. Eine weitere Erklärung wird dafür nicht gegeben und scheint angesichts der göttlichen Entscheidung auch nicht erforderlich.[87]

Das ändert sich bereits in der ersten, vermutlich noch deuteronomischen Fortschreibung der V. 20–28*.[88] Sie expliziert die in V. 15 f. erteilte Erlaub-

---

[82] Vgl. dazu oben, S. 162 f.

[83] Vgl. dazu J. C. Collins, Apocalypticism, 1997, S. 136–149.

[84] Vgl. dazu E. Levine, Aramaic Version, BZAW 174, 1988, S. 58 f.

[85] Vgl. dazu R. P. Merendino, Gesetz, BBB 31, 1969, S. 48–50; G. Seitz, Studien, BWANT 93, 1971, S. 209; M. Rose, Ausschließlichkeitsanspruch, BWANT 106, 1975, S. 65 f.; A. D. H. Mayes, NCBC, 1979, S. 222; T.N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, 1982, S. 54; E. Reuter, Kultzentralisation, BBB 87, 1993, S. 105 f. und M. Keller, Untersuchungen, BBB 105, 1995, S. 23–34, der S. 32–34 dafür eintritt, daß das Kultzentralisationsgesetz immer schon Jerusalem bzw. den Zion als den von Jahwe erwählten Ort im Auge hatte. Zu V. 14b als Ergänzung vgl. Merendino, S. 31; Seitz, S. 210; Rose, S. 66 und Reuter, S. 68, zu dem von V. 19 Reuter, S. 77 f.

[86] Vgl. mit Keller, BBB 105, S. 6 Dtn 12,14.18.26; 14,25; 15,20; 16,7.15.16; 17,8.10; 18,6 und 31,11, den Katalog S. 8 f. sowie mit S. 59 auch Jos 9,27; 1. Kön 8,44bα.48bβ; 11,13.32.

[87] Zur Bedeutung des Verbs *bāḥar erwählen*, vgl. oben, §2.4, S. 46.

[88] Merendino, BBB 31, S. 48; Seitz, BWANT 93, S. 210 f., der V. 20 und V. 23–25 als noch jünger einstuft; Rose, BWANT 106, S. 68–72; Mayes, NCBC, S. 222 und

nis der profanen Schlachtung. In ihr begegnet in V. 21 die Langformel I, die an die Kurzformel ein *um seinen Namen dorthin zu legen* (לָשׂוּם שְׁמוֹ שָׁם) anhängt.[89] Außerdem erscheint in V. 26 noch einmal die Kurzformel. Dem so erweiterten Gesetz hat der erste Deuteronomist (DtrH) die V. 8–12 vorgeschaltet und dem in V. 11 wiederholten Zentralisationsgesetz eine historische Perspektive gegeben.[90] Er benutzt in V. 11 die Langformel II, daß die Opfer und Abgaben zu der Stätte zu bringen sind, *die Jahwe, dein Gott, erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen.*[91] Schließlich hat ein später Deuteronomist in den V. 2–7 eine Mahnrede vorangestellt.[92] Er benutzt eine Kombination der beiden Langformeln I und II. Die Israeliten werden zunächst im Sinne der Isolationsparänese aus Dtn 7 dazu aufgefordert, die Kultstätten und Kultembleme der Heiden zu zerstören und Jahwe, ihrem Gott, keinesfalls auf dieselbe Weise wie jene zu dienen (V. 2–4).[93] Sie sollen vielmehr die Stätte aufsuchen,

> *die Jahwe, euer Gott, aus allen euren Stämmen erwählen wird, um seinen Namen dorthin zu legen, damit er dort wohne.*

Natürlich stellt sich die Frage, wie diese drei Langformeln zu verstehen sind. Am einfachsten und daher wohl auch am unumstrittensten läßt sie sich im Blick auf die Langformel I beantworten. Der sonstige biblische Sprachgebrauch der Wendung *einen Namen hinlegen* zeigt, daß sie den Akt der Namensgebung,[94] der Verleihung von Ruhm und Ansehen[95] oder des Herrschafts-

---

Mettinger, CB.OT 18, S. 54 und Keller, BBB 105, S. 35–38. Reuter, BBB 87, S. 106 weist dieser ersten Redaktion die V. 19.21–24.26 f. und V. 25 der folgenden Redaktion zu, vgl. S. 109.

89 Noch Dtn 12,5.21; 14,24 und 1. Kön 14,21. Zur Priorität von M gegenüber dem Samaritanus, der hier Formel II bietet, vgl. Keller, BBB 105, S. 18.

90 Merendino, BBB 31, S. 52; Rose, BWANT 106, S. 72; T. Veijola, Königtum, AASF. B. 198, 1977, S. 16 Anm. 5: DtrH; Mayes, NCBC, S. 222; Mettinger, CB.OT 18, S. 54; Reuter, BBB 87, S. 109 f. und Keller, BBB 105, S. 38–40.

91 לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם. Noch Dtn 14,23; 16,2.6; 26,2; Neh 1,9; vgl. Jer 7,12 und Esr 6,12 (*meinen Namen*). Beachtenswert ist, daß G das *um zu legen* mit ὀνομάσαι und das *um wohnen zu lassen* mit einem ἐπικληθῆναι wiedergibt, Keller, BBB 105, S. 20 f. N. Lohfink, Zur dtr Kultzentralisationsformel, Bib. 65, 1984, S. 297–329 und hier S. 310 = ders., Studien, II, SBAB 12, 1991, S. 147–177 und hier S. 158, weist darauf hin, daß G bereits das *wohnen* in Ex 29,45 f. entsprechend übersetzt und so die Theologie des Wohnens im Tempel im Sinne der dort erfolgenden Anrufung seines Namens gedeutet hat.

92 Merendino, BBB 31, S. 48 und S. 54; Rose, BWANT 106, S. 72; T. Veijola, Königtum, AASF.B 198, 1977, S. 16 Anm. 5: DtrN; Mayes, NCBC, S. 222; Mettinger, CB.OT 18, S. 54; Reuter, BBB 89, S. 110 f. mit Eingrenzung auf V. 5–7 unter Zuweisung von V. 20 und 28 zur selben Schicht. Dabei läßt sie offen, ob V. 24 und 29–31 von derselben Hand stammen. Vgl. weiterhin Keller, BBB 105, S. 40–42 mit Eingrenzung auf V. 4–7.

93 Vgl. dazu oben, §2.5, S. 49.

antritts und der Besitzergreifung bezeichnen kann.[96] Fragt man, welche dieser drei Bedeutungen den Akt der Erwählung des Tempels am besten zu begründen vermag, ist es zweifellos die dritte: Jahwe erwählt sich seine künftig einzig legitime Kultstätte, indem er sie durch die Ausrufung seines Namens in Besitz nimmt und seiner Herrschaft unterstellt.[97] Damit nähert sich ihre Bedeutung der im Jeremiabuch begegnenden Formel an, daß der Jerusalemer Tempel das Haus ist, das nach Jahwes Namen genannt ist.[98]

Die ganze Bandbreite der Bedeutung der Langformel I besitzt die akkadische Wendung *šakan šuma, den Namen hinsetzen*. Ihre Verwendung läßt sich vom 18. bis zum 7./6. Jh. v. Chr. nachweisen. Unter ihren Bezeugungen befinden sich zwei Briefe des Jerusalemer Stadtkönigs Abdi-Hepa aus dem 14. Jh. v. Chr. und eine auf einer Inschrift des neubabylonischen Königs Nebukadnezar II., der Jerusalem 587 erobert und zerstört hat.[99] Da die Langformel II in ihrer Erweiterung dasselbe Verb wie die akkadische Formel verwendet, liegt die Annahme nahe, daß es sich bei der Wendung *den Namen hinsetzen* um eine dem Akkadischen und dem Hebräischen gemeinsame idiomatische Wendung handelt. Träfe das zu, so wäre die Bedeutung der Langformeln I und II identisch.[100] Dieser Lösung stellt sich aber die kombinierte Langformel des späten Deuteronomisten in Dtn 12,5 entgegen, der den Zusatz der Langformel I durch den der Langformel II erläutert. Hätte der

---

[94] Vgl. Ri 8,31; 2. Kön 17,34; Neh 9,7; Dan 1,7; 5,12 und dazu Keller, BBB 105, S. 107 f.

[95] 2. Sam 7,23 par 1. Chr 17,21; vgl. Keller, S. 107.

[96] Num 6,27; vgl. Keller, BBB 105, S. 107 f. und dazu die Erläuterung, die H. Holzinger, KHC IV, 1903, S. 29 z.St. gibt: Es handle sich beim Segen um einen Akt der Erneuerung der Aufnahme in die Jahwegemeinschaft. In der Karatepe-Inschrift KAI 26.III,14–16 begegnet die Formel unter Verwendung eines Parallelverbs. Sie bezieht sich auf die Anbringung einer Inschrift (vgl. Y. Avishur, Studies of Stylistic Features Common to the Phoenician Inscriptions and the Bible, UF 8, 1976, S. 1–22 und hier S. 10 f. unter B.8). Diese Bedeutung dürfte für die dtr Formel a priori ausscheiden, da im Tempel von Jerusalem keine entsprechende Inschrift mit dem Jahwenamen existiert zu haben scheint.

[97] Vgl. auch Keller, BBB 105, S. 113.

[98] Jer 7,11.14.30; 32,34 und 34,15. Vgl. auch die Ausdehnung der Formel auf Jerusalem in Jer 25,29 und T.N. D. Mettinger, Dethronement, CB.OT 18, S. 62–65.

[99] Auf die Briefe Abdi-Hepas hat R. de Vaux, Lieu, in: FS L. Rost, hg.v. F. Maass, BZAW 105, 1967, S. 219–228 als erster hingewiesen. Weitere Parallelen haben A.S. van der Woude, Artikel *šēm*/Name, THAT II, 1976, Sp. 935–963, hier Sp. 953–955 und S. D. McBride, The Deuteronomic Name Theology, PhD Thesis, Harvard 1969 (unpubliziert, vgl. T.N. D. Mettinger, CB.OT 18, S. 57) beigebracht. Die einschlägigen Belege sind jetzt bequem bei Keller, BBB 105, S. 110–113 zugänglich.

[100] Vgl. dazu z. B. A.S. van der Woude, THAT II, Sp. 955, der auf Ex 20,24 verweist; S. D. McBride, Name, S. 206 (zit. bei E. Reuter, BBB 87, 1993, S. 129 Anm. 81); ähnlich G. Braulik, Deuteronomium I, NEB, 1986, S. 97 f.; Reuter, BBB 87, 1993, S. 128 f.

Deuteronomist die Langformel II im Sinne der Langformel I interpretieren wollen, hätte er nämlich genau umgekehrt verfahren müssen. Demgemäß ist die Langformel II mit ihrer Wendung *den Namen dort wohnen lassen* in der Tat Ausdruck einer Schem- oder Namenstheologie.[101] Der Name Jahwes ist nach der in den beiden deuteronomistischen Formeln seinen Niederschlag findenden Vorstellung dauernd im Tempel gegenwärtig und vertritt den im Himmel wohnenden Gott.

Damit setzen sich die Deuteronomisten von der älteren und auch weiterhin in der Poesie begegnenden Vorstellung ab, daß Jahwe selbst im Tempel wohnt, wie es z. B. in Jes 8,18; Joel 4,17.21 und Ps 135,21 vorausgesetzt wird.[102] Trotzdem ist Jahwe auch nach der Namenstheologie im Tempel insofern präsent, als man den Namen gleichsam als Ausstrahlung seiner Person betrachtete.[103] Diese vermittelte Form der Gegenwart Jahwes aber reicht aus, um dem im Tempel vollzogenen Kult seinen Sinn zu erhalten und den in seinem Bereich gesprochenen Gebeten die Gewähr ihrer Wahrnehmung durch Gott zu garantieren. Trotzdem sollte man zögern, den Namen Jahwes in dieser Funktion als eine Hypostase zu bezeichnen, weil er keinerlei Eigenständigkeit besitzt und mithin auch keine eigenen Handlungen vornehmen kann. Er ist ein übersinnlicher Teil der im Himmel residierenden Gottheit.[104] In diesem Sinne handelt es sich bei den drei Langformeln um sachgemäße Auslegungen der Erwählungsformeln im Horizont der gesteigerten Empfindung des zwischen Gott und seiner Welt bestehenden Abstandes. Einerseits wird Jahwe von seinem erwählten Heiligtum durch die Ausrufung seines Namens Besitz ergreifen. Andererseits wird dieser Name unsichtbar in ihm gegenwärtig sein, so daß Gott wahrnimmt, was sich im Tempel ereignet.[105]

---

101 Auf den Sprachgebrauch des Verbs *šākan* im Grundstamm und im als Kausativ dienenden D-Stamm (Piel) haben sich T.N. D. Mettinger, CB.OT 18, S. 58 f. und unter Vorführung der biblischen Belege Keller, BBB 105, S. 116–129 berufen und daher die Deutung der Langformel II im Lichte der akkadischen Wendung abgelehnt. Damit bestätigen sie die z. B. von O. Grether, Name, BZAW 64, 1934, S. 32; G. von Rad, Deuteronomiumstudien, FRLANT 58, 1947, S. 25 f. = ders., GSt zum AT II, hg. v. R. Smend, ThB 48, 1973, S. 127 f.; F. Dumermuth, ZAW 70, 1958, S. 70; R. E. Clements, God, 1965, S. 94 f. und W. Zimmerli, Grundriß, ThW 3/1, 1981[4] (1989[6]), S. 66 vertretene Deutung der Formel.

102 Vgl. auch Am 1,3; Joel 4,16.

103 Vgl. dazu oben, §3.2, S. 72–74.

104 G. Pfeifer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum, AzTh I/31, 1967, S. 15 hat die Hypostase dahingehend definiert, daß sie eine Größe ist, die am Wesen einer Gottheit teilhat, *die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne daß sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft.* M. Keller, BBB 105, S. 139–141 hält diese Bestimmung für weit genug, um den Namen Jahwes als eine Hypostase oder doch Semihypostase anzusprechen. Er betont aber mit Recht, daß ihm keinerlei Mitwirken an Jahwes Handeln, geschweige denn ein selbständiges Agieren zukommt.

105 G. Seitz, Studien, BWANT 93, 1971, S. 222.

Wenden wir uns zur Kontrolle dem Bericht über die Einweihung des salomonischen Tempels in 1. Kön 8 zu, so bestätigt sich das anhand von Dtn 12 gewonnene Ergebnis. Auch in ihm ist der Tempel der Ort der Anwesenheit des Namens Jahwes. Literarisch ist der Text ebenfalls mehrfach geschichtet. Wir beschränken uns zunächst auf die für das hier verhandelte Problem der Schem-Theologie relevanten Partien und setzen demgemäß bei den V. 14–17 ein. Bei ihnen handelt es sich um eine Ansprache Salomos an die versammelte Kultgemeinde, den Qahal Israels. Im Mittelpunkt seiner Rede steht der Gedanke, daß sein Tempelbau die Erfüllung der David in 2. Sam 7,13 gegebenen Verheißung darstellt. Nach ihr sollte nicht er, sondern erst sein Sohn dem Namen Jahwes ein Haus bauen.[106] Folgen wir den Analysen von *Ernst Würthwein*, so stammt diese Rede von derselben spätdeuteronomistischen Hand wie das in den V. 22–26.28 anschließende Gebet des Königs.[107] In ihm geht es um die David in demselben Orakel gegebene Dynastieverheißung (2. Sam 7,13.16). Dann folgt in den V. 29–53 das mehrfach erweiterte, in seiner Grundschicht aber ebenfalls auf den späten Deuteronomisten zurückgehende Tempelweihgebet Salomos und in den V. 54–66 der literarkritisch ähnlich zu beurteilende Bericht über Salomos Segensansprache (V. 54–61) und seine Opfer (V. 62–66).

Da die Rede Salomos in den V. 14–21 um den Tempelbau kreist, begegnen in ihr gleich eine ganze Reihe seiner Legitimierung dienender Aussagen. In V. 16 zitiert Salomo ein an seinen Vater David gerichtetes Wort Jahwes, nach dem er keine Stadt aus allen Städten Israels erwählt habe, um ein Haus zu bauen, damit sein Name dort sei. Die Erwählungsformel dieses Zitats besteht aus drei Teilen, aus der Erwählungsformel (a), der Bauformel (b) und der Namensformel (c). Von ihnen begegnen (b) und (c) in den V. 18.19 und 20 in der beide umgreifenden Formel, *ein Haus für den Namen Jahwes bauen*. Was der Vater nicht durfte, das hat der Sohn getan und dem Namen Jahwes der Weissagung gemäß ein Haus für seinen Namen gebaut. Isoliert kommt das Glied (c) noch einmal in der Einleitung zum Tempelweihgebet in V. 29 als Zitat eines Gotteswortes vor. Salomo bittet hier Jahwe, dem Haus unablässig seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, von dem er gesagt hatte *Mein Name soll dort sein!*, und die zu ihm hin gesprochenen Gebete zu erhören. Der im Tempel präsente Name gibt ihm eine Dignität, die Gott veranlassen sollte, ihm beständig zugewandt zu sein. So unterschiedlich die in Dtn 12 und 1. Kön 8 begegnenden Formeln sind, so einig sind sie sich in der Absicht, dem Jerusalemer Tempel seine Bedeutung als der einzig legitimen Kultstätte Jahwes mittels der Anwesenheit seines Namens zu sichern.[108] Dabei läßt der

---

106 Nach T. Veijola, Dynastie, AASF.B 193, 1975, S. 79 f. gehören DtrH die V. 11b.13.16.18–21 und 25–29 an, während die V. 6.11a.22–24 auf DtrN zurückgehen.

107 Vgl. dazu E. Würthwein, ATD 11/1, 1984², S. 95–102.

108 Vgl. dazu auch M. Keller, BBB 105, S. 104 f. und zu den im DtrG verwandten Formeln S. 59–105.

späte Deuteronomist in den V. 30.31 f.35 f.38 f.42 f. und 47 f. keinen Zweifel daran, daß Jahwe selbst im Himmel wohnt und die Gebete ihn nur dort erreichen können. Aber dank seines geheimnisvoll im Tempel anwesenden Namens dürfen die Beter darauf vertrauen, daß er das Flehen derer erhört, die zu diesem Haus hin gewandt beten (vgl. auch Dan 6,11).[109]

7. *Die Erde als Schemel Jahwes und seine Gegenwart als heiliger Geist.* Wir können uns den in diesem Paragraphen verfolgten Wandel der Vorstellungen von der Beziehung zwischen Jahwes Wohnen im Himmel und seiner Anwesenheit im Tempel am besten vergegenwärtigen, wenn wir noch einmal zu 1. Kön 8 zurückkehren und dort den bisher nicht beachteten Tempelweihspruch in V. 12 f. und die in V. 27 nachträglich eingefügte Interjektion bedenken. Der eine führt in die Fraglosigkeit einer Zeit zurück, in der das mythische Denken noch ungebrochen Gott zugleich im Himmel und in seinem Tempel wußte. Die andere verweist uns in eine Zeit, in der die Tempeltheologie als solche fragwürdig zu werden begann, sich aber dank der Macht ihrer Tradition noch behauptete. Der Tempelweihspruch 1. Kön 8,12 f. stammt der Auskunft der Septuaginta in III Reg 8,53a gemäß aus einem *Buch der Lieder* oder, falls es sich um einen Schreibfehler handelt, aus dem *Buch des Wackeren* oder *Redlichen*, das auch Jos 10.12 f. und 2. Sam 1,18 zitiert

---

109 Man weiß die Leistung des Elohisten und der Deuteronomisten erst recht zu würdigen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie ungebrochen die Vorstellung vom Tempel als dem irdischen Wohnsitz der Götter in der Umwelt Israels gewesen ist. Man wird daher die Bedeutung der anikonischen Kulttradition in Israel für den in diesem Paragraphen geschilderten Prozeß kaum überschätzen können. Als Kontrastbeispiel sei die Inschrift Nr. 1 des letzten neubabylonischen Königs Nabonid (555–538 v. Chr.) bei St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, VAB 4, 1912, S. 219–229 herangezogen. Hier berichtet der König in Col.II,47 ff., wie ihn die Nachricht von einem schweren Bauschaden an dem von Nebukadnezar erbauten Tempel des Sonnengottes Schamasch namens Ebarra in Sippar so lange ängstigte, bis er den Gott (in der Gestalt seiner Statue) von dort herausgebracht hatte. Dann riß er den Tempel ein und baute ihn neu und kostbarer wieder auf, um anschließend den Gott wieder in ihn zu geleiten, Col.III,4 ff. In dem Schamasch gewidmeten Gebet Col.III,11–21 heißt es: 11 *O Šamaš, großer Herr des Himmels und der Erden, Licht der Götter, seiner Väter,* 12 *Sprößling des Sin und der Ningal,* 14 *wenn du in Ebarra, deinen Lieblingstempel, einziehst, in deinem ewigen Göttergemach du Wohnung nimmst,* 15 *so blicke mich, Nabonid, den König von Babylon, den Fürsten, deinen Erhalter,* 16 *den Erfreuer deines Herzens, den Erbauer deiner erhabenen Wohnstätte,* 17 *meine frommen Taten freundlich an!* 18 *Täglich beim Aufgang und Dahinschwinden, im Himmel und auf dem Erdboden* 19 *gestalte günstig meine Vorzeichen, meine Gebete nimm an und* 20 *erhöre mein Flehen! Zepter und zuverlässigen Herrscherstab,* 21 *die du mir in meine Hand gegeben, möge ich besitzen immer und ewig!* Gleichzeitig erhalten wir hier einen Einblick in die mit der Hepatoskopie verbundene Vorstellung, daß der Sonnengott die Vorzeichen aufgrund des vor Beginn der Schlachtung des Schafes an ihn gerichteten Gebetes positiv oder negativ zu beeinflussen vermag. Vgl. dazu auch oben, §7.3, S. 170 Anm. 43.

wird.[110] Der Tempelweihspruch lautet in seiner griechischen, von der hebräischen abweichenden Fassung in III Reg 8,53[a]:

Die Sonne hat Jahwe an den Himmel gestellt,
Er selbst hat erklärt, er wolle im Wolkendunkel wohnen:
„Bau mir nun ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt,
daß ich dort ewiglich wohne!“

In der hebräischen Fassung in 1. Kön 8,12 f. lautet er dagegen:

Jahwe hat gesagt, er wolle im Wolkendunkel wohnen.
So baute ich dir ein Herrschaftshaus,
eine Wohnstatt für dein Wohnen auf ewig.

Die griechische Fassung wirkt mit ihrer Gegenüberstellung von Sonne und Wolkendunkel ursprünglicher. Es mag sein, daß dem für den hebräischen Text verantwortlichen Schreiber das Nebeneinander von Sonne und Jahwe als so anstößig erschien, daß er sich zu einer Änderung gedrängt fühlte.[111] Im Ganzen ging es ihm offensichtlich darum, das Lied stärker in den Kontext einzubinden. Daher macht er aus Jahwes Forderung, ihm einen Tempel zu bauen, die Erklärung Salomos, daß er es getan und damit seinen Wunsch erfüllt habe. Der für unsere Überlegungen wesentliche Gedanke ist in beiden Texten enthalten: Das Adyton des Tempels gilt ganz unproblematisch als die Wohnstätte Jahwes. Dabei entspricht das Dunkel der Tempelcella dem Wolkendunkel, in das er bei seinen Epiphanien gehüllt ist.[112] Das Verhältnis zwischen irdischem und himmlischem Heiligtum bedarf offensichtlich keiner Klärung und wird daher auch nicht angesprochen. Im Rahmen des symbolischen Denkens mit seinem das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen bestimmenden Prinzip der *participation mystique* ergibt sich für den Dichter kein Problem.[113]

Daß es für die im 6.–5. Jh. v. Chr. tätigen Deuteronomisten der Klärung bedurfte, haben wir oben bei der Erörterung von Dtn 12,8 ff.20 ff. und 1. Kön 8,17 ff. gesehen. Für sie wohnte Jahwe selbstverständlich im Himmel, hatte aber den Tempel durch die Anwesenheit seines Namens als einer Ausstrahlung seiner selbst ausgezeichnet. Schließlich hat jedoch eine ganz späte Hand V. 27 in das Gebet Salomos V. 22–26 + 28 eingefügt, in dem der König staunend auf das Mißverhältnis zwischen der unermeßlichen Größe Gottes und der Kleinheit des Tempels hinweist:

Ja, kann denn Gott wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel in seiner Unermeßlichkeit[114] *kann dich nicht fassen, wie dann das Haus, das ich dir gebaut habe!*

---

110 Vgl. J. Wellhausen, in: F. Bleek, Einleitung in das AT, Berlin 1878⁴, S. 236..

111 A. van den Born, OTS 14, 1965, S. 244 referiert bei E. Würthwein, ATD 11/1, 1984², S. 85 Anm. 12.

112 Vgl. oben, §6.2, S. 132 f.

113 Vgl. dazu oben, S. 162 f.

114 Die Formel *Himmel der Himmel* bezeichnet den Superlativ; dabei ist das *waw*

Selbstverständlich soll damit die Würde des Tempels nicht angetastet, sondern erst recht zum Bewußtsein gebracht werden. Aber der Vergleich zeigt, daß die alte Selbstverständlichkeit mit der man den Tempel als Wohnstatt des Himmelsgottes betrachtet hatte, dahin war.

Das ist Geist von dem Geist, der uns in Jes 66,1–4 begegnet. Hier stellt der späte Tradent des Jesajabuches in dem bedingten Heilswort den ganzen Tempeldienst zugunsten der Demut und Ehrfurcht vor dem Wort Jahwes in Frage (V. 1–2):

1 *Der Himmel ist mein Thron,*
und die Erde der Schemel meiner Füße.
Was ist das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet,
und was ist das für ein Ort, an dem ich ruhen könnte?
2 *Meine Hand hat dies alles gemacht,*
und dies alles ist „mir“[115] *zu eigen, spricht Jahwe.*
Aber ich blicke auf den, der gebeugten und zerschlagenen Geistes ist,
und der ob meines Wortes zittert.

Nun sind nicht nur die Lade, der Tempel oder Jerusalem zu klein um als Fußbank Jahwes zu dienen.[116] Dieser Gott ist so unermeßlich groß, daß es dazu der ganzen Erde bedarf. Die hier zu Wort kommenden Kreise der Frommen, die sich als die Armen und Demütigen bezeichneten (Ps 119,16.22; 147,3; Jes 61,1),[117] betrachteten den Tempel in erster Linie als ein Bethaus (Jes 56,7). Ihre Kultkritik orientiert sich ähnlich wie die prophetische[118] an dem Gegensatz zwischen dem Gehorsam gegen Jahwes Wort und Willen und der vor- und untersittlichen Absicht, sich die Gunst der

---

hier wie in Dtn 10,14; 2. Chr 2,5; 6,18 mit C. Houtman, Himmel, OTS 30, 1993, S. 340 f. explikativ zu verstehen.

[115] Vgl. BHS.

[116] Zur Bedeutung und Zeitstellung vgl. C. Westermann, ATD 19, 1981[4] (1986[5]), S. 327 f. z. St., der das Wort als gegen Erwartungen gerichtet versteht, wie sie bei Haggai vorliegen. Nach ihnen sollte mit dem Wiederaufbau des Tempels die Heilszeit beginnen. Als eine generelle Ablehnung des Wiederaufbaus des 587 zerstörten Tempels durch Tritojesaja deutet K. Koenen, Ethik, WMANT 62, 1990, S. 183–189 die V. 1–2. O. H. Steck, in: BEThL 81, 1989, S. 396–400 = ders., Studien, BZAW 203, 1991, S. 36–40 bezieht sie dagegen auf die Ausbesserung des bei der Einnahme Jerusalems durch Ptolemaios I. 302/301 in Mitleidenschaft gezogenen Tempels. M. E. hat seine Spätdatierung im Ganzen seiner Analysen des Tritojesajabuches ihre Vorzüge.

[117] Vgl. dazu auch E.S. Gerstenberger, ThWAT VI, Sp. 263–268.

[118] Vgl. 1. Sam 15,22; Jes 1,10–17; Jer 6,19–21; Hos 6,6; 8,13; Am 5,21–27* und Mal 1,10 und zu der zuletzt genannten Stelle auch K. Elliger, ATD 25, 1949 (1982[8]), S. 195 f. bzw. H. Graf Reventlow, ATD 25/2, 1993, S. 141 f. mit S. 130; ähnlich auch W. Rudolph, KAT[2] XIII/4, 1976, S. 247 f. Zum pseudepigraphen Charakter des Propheten Maleachi und dem Ursprung des Buches in Fortschreibungen des Sacharjabuches vgl. O. H. Steck, Abschluß, BThSt 17, 1991, S. 34 und S. 128–134 bzw. das Referat bei O. Kaiser, Grundriß II, S. 160 f.

Gottheit durch Opfer zu erkaufen.[119] Ob der folgende Vers 3a, der die Schlachtung eines Rindes dem Töten eines Menschen, die Opferung eines Schafes der Erwürgung eines Hundes und das Speisopfer der Darbringung von Schweineblut gleichstellt, drastisch den Abscheu Jahwes vor den Opfern der Gottlosen beschreibt oder Afterkulte im Auge hat, ist umstritten.[120] Ob man nun V. 3–4 als einen ursprünglichen Bestandteil eines V. 1–4 umfassenden Gerichtswortes oder als sekundäre Fortschreibung betrachtet, so legt sich für V. 3a jedenfalls die Deutung als Kritik an den im Tempel dargebrachten Jahweopfern nahe. Erst in V. 3b wendet sie sich gegen Fremdkulte.[121] Hält man die V. 3 und 4 für primäre Bestandteile einer die V. 1–4 umfassenden Einheit, schließen sich die V. 3 f. organisch an die vorausgehende Kultkritik an: Der Tempeldienst ist entweiht, weil er von hochmütigen und zugleich götzendienerischen Menschen dargebracht wird, deren legitime Opfer daher Jahwe ebenso greulich wie die Afterkulte sind. Rechnet man 66,1–4 mit *Odil Hannes Steck* zu derselben Bearbeitung wie 56,1–8,[122] gilt die Beanstandung einer Gegenwart, in der man alles für die Reparatur des Tempels aufzubringen bereit war, während man es mit dem Gehorsam gegen Jahwes Weisung nicht so ernst nahm. Dann ergibt sich kein Gegensatz zu dem Heilswort in Jes 56,3–7 (8), in dem Jahwe allen, die seinen Bund und Sabbat halten (und also auch den Verschnittenen und Proselyten), verheißt, sie zu seinem heiligen Berge zu bringen und ihre Opfer anzunehmen. Die Kultkritik in 66,2 f. entspräche mithin *mutatis mutandis* der in Ps 50, in dem Gott in den V. 10–13 erklärt, daß man ihm eigentlich nichts geben könne, weil ihm von vornherein alles gehöre und ihn weder Fleisch von Stieren zu essen noch Blut von Böcken zu trinken gelüste. Trotzdem folgt darauf in den V. 14 f. die Aufforderung, ihm Dankopfer darzubringen und die ihm geleisteten Gelübde zu erfüllen: *Rufe mich an am Tage der Not, so will ich dich erretten, und du sollst mich ehren.*[123]

Der späte Tradent des Jesajabuches bleibt dagegen auf dem Boden der klassischen Kultkritik, wie sie außer den oben genannten Prophetentexten auch die Ps 40,7–9; 51,18 f. und 69,31 f. vertreten. Aber im Unterschied zu ihnen löst er das Problem eschatologisch auf. Freilich soll der Tempel der Heilszeit ein *Bethaus für alle Völker* heißen (V. 6–7). Einerseits bilden Gebet und Gehorsam die Voraussetzung für die Annahme der Opfer und sind daher

---

[119] Zur Gattung der Texte als negativer Kultbescheide vgl. E. Würthwein, Kultpolemik oder Kultbescheid?, in: E. Würthwein und O. Kaiser, Hg., Tradition und Situation. Studien zur atl. Prophetie. FS A. Weiser, Göttingen 1963, S. 115–131 = ders., Wort und Existenz. Studien zum AT, Göttingen 1970, S. 144–160.

[120] Vgl. C. Westermann, ATD 19, S. 327 z.St.

[121] L. Koenen, WMANT 62, S. 189–195.

[122] Vgl. BEThL 81, S. 399 f. bzw. BZAW 203, S. 39 f.

[123] Vgl. dazu auch F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 314 f.

letztlich auch wichtiger als diese. Insofern sind beide dem Opferkult übergeordnet. Andererseits sind die Opfer in der Tora geboten und müssen also auch dargebracht werden. Lesen wir Jes 56,3–8 und 66,1–4 dank ihrer gemeinsamen Herkunft im Zusammenhang, so zeigt sich, daß die radikale Kult- und Tempelkritik unter dem Vorzeichen der Naherwartung des eschatologischen Heils und damit zugleich eines erneuerten Tempels stand.

Jes 56,1–8 und 63,7–66,24 dürften kaum vor Ende des 3. Jh.s v. Chr. entstanden sein.[124] Mithin müssen wir auch einen Blick auf die große Volksklage in 63,7–64,11 werfen.[125] In ihr wird Jahwe in 63,16 und 64,7 zum ersten Mal im Alten Testament als *unser Vater* angeredet,[126] weil er anders als der Erzvater Abraham, der am Geschick Israels keinen Anteil mehr nehmen kann, von alters her sein *Löser* und d. h. sein Retter und Helfer ist.[127] Im vorliegenden Zusammenhang ist es freilich von noch größerer Bedeutung, daß in Jes 63,10.14 wie in dem zumindest in seiner vorliegenden Gestalt späten Ps 51,13 vom heiligen Geist die Rede ist. Daß er mit dem Geist Jahwes identisch ist, ergibt sich aus Jes 63,14. Er gilt in der Klage als Vollstrecker des Geschichtshandelns Jahwes. Empörte sich Israel gegen Jahwe, so kränkte es seinen heiligen Geist. In Not geraten aber erinnerte es sich daran, daß Jahwe es mit seinem gewaltigen Arm aus Ägypten herausgeführt und sein Geist es zur Ruhe geleitet hatte. Der heilige Geist ist eben der Geist Jahwes oder Jahwe selbst in seiner Zuwendung zu Israel. Daher bittet ein Frommer Gott in Ps 143,10 darum, daß ihn sein guter Geist leiten möge. Und ein anderer fleht Gott in Ps 51,13 an, seinen heiligen Geist nicht von ihm zu nehmen. Offenbar weiß er sich als Glied einer streng gesetzestreuen Gemeinschaft gemäß der Verheißung eines neuen Herzens und Geistes in Ez 11,19 und 36,26[128] bereits im Besitz des heiligen Geistes.

In der essenischen Gemeinderegel 1QS[a] aus dem 2. Jh. und vollends in der aus dem letzten Drittel des 1. Jh.s v. Chr. stammenden Weisheit Salomos läßt sich die Ausgestaltung der Vorstellung von der Wirksamkeit des heiligen Geistes verfolgen. Selbstverständlich nahm man dabei keinerlei Anstoß an der Vorstellung, daß Gott im Himmel wohnt (Weish 9,10). Sie hat sich dank ihrer symbolischen Kraft über die Zeiten hinweg behauptet und läßt sich nur im Denken der reinen, die raumzeitlichen Kategorien hinter sich lassenden Transzendenz der negativen Theologie überwinden. Im Horizont des mythischen Denkens ist der Gedanke, daß Gott in der Welt als Geist gegenwärtig ist und als solcher an ihr handelt, die letztmögliche Grenzaussage.

---

124 Vgl. die vorletzte Anm.

125 Zu ihrer literarischen Einheit vgl. O. H. Steck, Studien, BZAW 203, S. 233–242.

126 Vgl. aber auch Ps 89,27.

127 Zum Begriff des Go'el, des *Lösers* vgl. den einschlägigen Artikel von H. Ringgren, ThWAT I, Sp. 884–890 und besonders III,1–5 Sp. 887–890 und bes. III,5 Sp. 889.

128 Vgl. dazu Chr. Levin, Verheißung, FRLANT 137, 1985; S. 207 un S. 211.

So wußte man in der essenischen Gemeinschaft nach 1QS^a III,6–8 den heiligen Geist in der Gemeinschaft der unbedingt Gesetzestreuen gegenwärtig. Er reinigt den, der sich auf ihren Weg begibt von seinen Sünden und gibt ihm einen redlichen und demütigen Geist.[129] In der Weisheit Salomos aber hält dieser Geist das All zusammen und erfüllt den ganzen Erdkreis. Daher weiß er um alles, was Menschen denken, sagen und tun (Weish 1,5–7). Bei den Frommen bewirkt er die sich im Halten der Tora bewährende Weisheit (Weish 1,3 f.). Den durch sie zur Gerechtigkeit Gelangten aber schenkt Gott die Unsterblichkeit, zu der sie als seine Ebenbilder bestimmt sind.[130] Umgekehrt bleiben ihm aber auch die Anschläge der Gottlosen nicht verborgen, so daß er sie ihrer verdienten Strafe entgegenführt. So löst die Vorstellung von Gottes Gegenwart in der Welt als heiliger Geist im hellenisierten Judentum und zumal in der Diasporagemeinde Alexandriens das Grundproblem des Verhältnisses zwischen Gott und Welt neu, um dessen partielle Lösung sich die Deuteronomisten so erfolgreich und mit einer bis in das 2. Jh. v. Chr. reichenden Nachwirkung bemüht hatten.[131] Das seiner Eigenständigkeit gegenüber dem Judentum sicher gewordene Urchristentum aber konnte sich nun als die Gemeinde verstehen, in der der Geist Gottes gegenwärtig ist (vgl. z. B. Röm 8,9; Joh 14,26).[132] Im Blick auf die hier behandelte spät- und nachalttestamentliche Geistvorstellung bleibt festzuhalten, daß der heilige Geist keine Hypostase, sondern die Form der Allgegenwart Gottes in der Welt und zumal in seiner Gemeinde ist.[133]

Literatur: *E. Aurelius*, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im AT, CB.OT 27, Stockholm 1988; *U. Becker*, Jesaja – von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997; *H. Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, Tübingen 1951; E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984; E. Brunner-Traut, Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Ägyptens, Darmstadt 1992^2; E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II. Das Mythische Denken, Darmstadt 1955^2 (ND); *R. E. Clements*, God and Temple, Oxford 1965; *R. J. Clifford*, The Cosmic Mountain in Canaan and the Old

[129] Zu der speziellen Geisterlehre in 1QS III,13 ff. vgl. H. Stegemann, Essener, 1995^4, S. 154–156.

[130] Weish 2,23 f.; 5,16; 6,18–20; 8,13 und 15,3. Vgl. dazu J. M. Reese, Hellenistic Influence, AnBib 41, 1970, S. 36–50; B. L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, STUNT 10, Göttingen 1973, S. 63–78 und D. Winston, Wisdom in the Wisdom of Solomon, in: L. G. Perdue u. a., ed., Search, 1993, S. 149–164 und M. Neher, Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapientia Salomonis, in: G. Ahn und M. Dietrich ; Hg., Engel und Dämonen, FARG 29, 1997, S. 121–136.

[131] Vgl. dazu M. Keller, Untersuchungen, BBB 105, S. 187–205.

[132] Vgl. dazu auch J. Kremer, Artikel *pneuo/pneuma*, EWNT III, Stuttgart 1993^2, Sp. 278–291 (Lit.).

[133] Was dieses Konzept dem als Weltgeist verstandenen Zeus der Stoiker verdankt, bleibt zu untersuchen.

Testament, HSM 4, Cambridge/Mass. 1972; *J. J. Collins*, Apoclypticism in the Dead Sea Scrolls, London und New York 1997; *J. Day*, God's conflict with the dragon and the sea, UCOP 35, Cambridge 1985; *I. Fischer*, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12–36, BZAW 222, Berlin und New York 1994; *G. Hentschel* und *E. Zenger*, Hg., Lehrerin der Weisheit. Stud. zum Buch der Weisheit, EThS 19, Leipzig 1990; *R. Hillmann*, Wasser und Berg. Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe, Diss. Halle/Saale 1965; *C. Houtman*, Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung, OTS 30, Leiden 1993; *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Stuien. zur Sühnetheologie und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; *ders.*, „Ich will in eurer Mitte wohnen". Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie des ATs, JBTh 2, 1987, S. 165–193 = *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zu einer Theologie des ATs, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 119–147; *A. E. Jensen*, Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1960²; *J. Jeremias*, Theophanie. Die Geschichte einer atl. Gattung, WMANT 10, Neukirchen-Vluyn 1977²; *O. Grether*, Name und Wort Gottes im AT, BZAW 64, Gießen 1934; *F. Horst*, Gottes Recht. GSt zum Recht im AT, ThB 12, München 1961; *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT am Beispiel der Psalmen, Zürich und Neukirchen-Vluyn 1977²; *ders.*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 1o und Sach 4, SBS 84/85, 1977; *M. Keller*, Untersuchungen zur deuteronomischen und deuteronomistischen Namenstheologie, BBB 105, Weinheim 1996; *K. Koenen*, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990; Chr. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137, 1985; *ders.*, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *É. Levine*, The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context, BZAW 174, Berlin und New York 1988; *N. Lohfink*, Stud. zum Deuteronomium und zum dtr Geschichtswerk II, SBAB 12, Stuttgart 1991 *M. Mach*, Entwicklungslinien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, TStAJ 34, Tübingen 1992; *J. Maier*, Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin 1965; *T.N. D. Mettinger*, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Schem and Kabod Theologies, CB.OT 18, Lund 1982; *ders.*, No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context, CB.OT 42, Stockholm 1995; *R. P. Merendino*, Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung, BBB 31, Bonn 1969; *M. Metzger*, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, UF 2, 1970, S. 139–158; *S. Mowinckel*, Psalmenstudien I. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, SNVAO.FH 1921/6, Kristiania 1922; *ders.*, Religion und Kultus, übers. A. Schauer, Göttingen 1953; *M. Neher*, Der Weg zur Unsterblichkeit in der Sapienta Salomonis, in: G. Ahn und M. Dietrich, Hg. Engel und Dämonen, FARG 29, Münster 1997, S. 121–136; *H. Niehr*, Der höchste Gott. Atl. JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., BZAW 190, Berlin und New York 1990; *F. Nötscher*, „Das Angesicht Gottes schauen" in biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924 = Darmstadt 1969²; *G. von Rad*, Deuteronomiumstudien, FRLANT 59, Göttingen 1947 = *ders.*, GSt zum AT II, hg. v. R. Smend, ThB 48, München 1973, S. 109–153; *L. G. Perdue* u. a., ed., In Search of Wisdom. Essays in Memory of J. G. Gammie, Louisville/Kent. 1993; *J. M. Reese*, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences, AnBib 41, Rom 1970; *E. Reuter*, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12, BBB 87, Frankfurt am Main 1993; *M. Rose*, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und Volksfrömmigkeit der späten Königszeit, BWANT 106, Stuttgart

u. a. 1975; *A. Schart*, Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, OBO 98, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1990; *L. Schmidt*, Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin und New York 1993; *H.-Chr. Schmitt*, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154, Berlin und New York 1980, *K. Seybold*, Der aaronitische Segen. Stud. zu Numeri 6,22–27, Neukirchen-Vluyn 1977; *G. Seitz*, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, BWANT 93, Stuttgart u. a. 1971; *O. H. Steck*, Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin und New York 1991; *ders.*, Der Abschluß der Prophetie im AT, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991; *T. Veijola*, Die ewige Dynastie, AASF.B 193, Helsinki 1975; *H.M. Wahl*, Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität, BZAW 258, Berlin. New York 1997; *G. Wanke*, Die Zionstheologie der Korachiten, BZAW 97, Berlin 1966; *M. Weinfeld*, Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972 (ND Winona Lake); *C. Westermann*, Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift, in: *H. J. Stoebe* u. a., Hg., Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des ATs. FS W. Eichrodt, AThANT 59, Zürich 1971, S. 227–249 = *ders.*, Forschung am AT. GSt zum AT II, ThB 55, München 1974, S. 115–137; *P. Weimar*, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 95, 1988, S. 337–385.

§ 9 Das alttestamentliche Reden von der Welt- und der Menschenschöpfung

Lehrsatz 1: Das alttestamentliche Reden von der Welt- und der Menschenschöpfung ist nicht Ausdruck eines Glaubens, sondern einer selbstverständlichen Denkvoraussetzung, die Israel mit seiner Vor- und Mitwelt teilte und die sich im Dunkel der Vorgeschichte verliert. Älter als die Vorstellung von der Schöpfung des Ganzen ist die von der Schöpfung des Einzelnen. Demgemäß ist die von der Erschaffung des Menschen älter als die von der Welt. Daher spiegeln der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a mit seiner Integration der Menschen- in die Weltschöpfung und die jahwistische Paradieserzählung Gen 2,4b–3,24 mit ihrer Verbindung der Erschaffung des Mannes, der Tiere und der Frau mit dem Sündenfall bereits ein fortgeschrittenes Stadium des alttestamentlichen Nachdenkens über Gottes Schöpfungshandeln.

Lehrsatz 2: Die alttestamentlichen Schöpfungsvorstellungen dienen weder dem bloßen Erkenntnisinteresse noch der technischen Nutzbarmachung der Welt, sondern der Welt- und Existenzerhellung in Gestalt ihrer göttlichen Sinngebung. Demgemäß galt die Erinnerung an die Menschenschöpfung in Israel primär der Legitimation einer Berufung, der Vergewisserung der Geschöpflichkeit oder der Einsicht in die Bestimmung des Menschen. Dem entspricht der dreifache Sitz im Leben des Menschenschöpfungsmotivs im Berufungsorakel (Jer 1,5; Jes 49,1), in der Bittklage des Einzelnen (Ps 22,10 f.; Hiob 10,8 ff.) und in der weisheitlichen Lehrerzählung (Gen 2,5–8 + 18–24*). In ähnlicher Weise diente die Erinnerung an die Weltschöpfung einerseits dem

Lobpreis oder der Vergegenwärtigung der Macht des Schöpfers und andererseits der Versicherung der Güte und Beständigkeit der Welt angesichts ihrer Gefährdung durch die Mächte des Chaos (Gen 1,32; 8,22; 9,11). Demgemäß besaß sie ihren Ort im Hymnus (Am 4,13; 5,8 f.; 9,5 f.; Ps 93,1–4), im prophetischen Heilsorakel (Jes 40,27–31; 44,24.26b) und wiederum in der weisheitlichen Lehrerzählung (Gen 1,1–32*). Schließlich haben die Weisen den Gedanken der Ersterschaffung oder *creatio prima* im Hymnus durch den aus der ägyptischen neuen Sonnen-Theologie bekannten des fortwährenden, Leben ermöglichenden Schöpfungshandelns Gottes oder der *creatio continua* ergänzt (Ps 104). Endlich begründete Ben Sira die Güte und das heißt: die Zweckmäßigkeit der Schöpfung mit dem aus der Stoa entlehnten Gedanken der göttlichen Vorsehung. Sie ermöglichte es dem alle Zeiten überschauenden Gott, die Welt so einzurichten, daß ihm die erforderlichen Mittel für sein Handeln an den Guten wie den Bösen zur Verfügung stehen (Sir 39,12–35).

Lehrsatz 3: Das alttestamentliche Denken stellte den *einen* und ewigen Gott der ganzen Welt als seiner Schöpfung gegenüber. Es zerbrach damit die mythische Identität von Theogonie und Kosmogonie, von Göttergeburt und Weltentstehung und bahnte so dem Gedanken der reinen Jenseitigkeit oder Transzendenz Gottes den Weg. Dadurch wies es dem Menschen seine Stellung zwischen Gott und Welt an und machte ihn in den ihm gesteckten Grenzen vor Gott für seine Welt verantwortlich.

Lehrsatz 4: Nachdem der denkende Glaube Gott als den Ewigen vor den Anfang der Welt gesetzt hatte, war es lediglich eine Frage der Zeit, bis er auch den Gedanken des Endes der Welt faßte. Er war die letzte Konsequenz der durch das Exilsgeschick Israels verlangten Umorientierung vom mythischen Anfang auf die Zukunft als die Zeit des von Gott seinem gehorsamen Volk gewährten Heils. Dabei wurde das in die Urzeit zurückgespiegelte Ideal der vollkommenen Gottesgemeinschaft und des universalen Friedens unter aller Kreatur zum Ideal der Heilszeit als der erfüllten Zeit ohne Ende.

1. *Die Eigenart des alttestamentlichen Redens von der Welt- und der Menschenschöpfung.* Wenn wir uns der Eigenart und den Folgen des alttestamentlichen Schöpfungsgedankens zuwenden, ist es angebracht, daß wir uns vorab seine Bedeutung für das theologische Denken überhaupt vergegenwärtigen. Dabei wird viel von dem Gesagten erst in den folgenden Paragraphen seine nähere Darstellung und Begründung finden.[1] Es geht uns dabei um die Erhellung der Wurzeln und des inneren Zusammenhangs des alttestamentlichen Redens von Gott als dem Schöpfer und von der Welt und dem Menschen als seinen Geschöpfen.

---

[1] Zu den Vorstellungen von einer neuen Schöpfung vgl. GAT III.

Als erstes bedarf es der Erklärung, warum wir statt vom Schöpfungsglauben vom Schöpfungsgedanken sprechen. Wir schließen uns damit *Claus Westermann* an, der vor rund dreißig Jahren darauf hingewiesen hat, daß es im Alten Testament keinen Schöpfungsglauben, wohl aber ein Reden von Gottes Schöpfung gibt. Denn für den alttestamentlichen Glaubensbegriff ist die Situation der Alternative konstitutiv. Eine solche liegt aber im Fall des Redens vom Schöpfer und seiner Schöpfung nicht vor: *Das Geschaffensein von Welt und Mensch war eher eine Denkvoraussetzung als ein Glaubensgegenstand.*[2] Sie war als solche keine Besonderheit Israels, sondern entsprach grundsätzlich dem Denken seiner Umwelt und Vorwelt. Die Rede von der Schöpfung gilt daher im Alten Testament auch nicht als Ergebnis einer göttlichen Offenbarung, sondern wird als in sich einsichtig und selbstverständlich betrachtet. Religionsgeschichtlich geurteilt handelt es sich bei ihr um eine Tradition, die sich in der Vorzeit der vorderorientalisch-ägyptischen Kulturen verliert. Sie basiert auf der jedermann zugänglichen Erfahrung, daß alles, was lebt, und das meiste von dem, was den Menschen umgibt und womit er umgeht, einen Anfang und ein Ende besitzt. Daher legt sich der Analogieschluß nahe, daß alles einmal einen ersten Anfang genommen hat. Aus ihm wiederum ergibt sich, daß alles einst ein definitives Ende nehmen wird. Daß der zweite Schluß in den alten vorderasiatisch-ägyptischen Kulturen nur ganz vereinzelt und in Israel erst spät gezogen worden ist, hängt mit der Eigenart und der Funktion der Schöpfungsmythen und der sich auf sie gründenden Erzählungen zusammen. Als Bericht von dem, was im Anfang geschehen ist, geben sie einerseits Auskunft über die Bedeutung der Götter als der Garanten für den Fortbestand der lichten, aber vom Chaos bedrohten Welt als dem Lebensraum von Menschen und Tieren. Andererseits beantworten sie die Frage nach der Bestimmung einzelner und schließlich aller Geschöpfe. Sie dienen mithin entweder der Versicherung der Verläßlichkeit der Welt oder der Einsicht in das Wesen eines Geschöpfes. Dabei erweisen sich die Mythen von der Erschaffung einzelner Dinge als älter als die vom Anfang der ganzen Welt. Demgemäß ist die in Gen 2,5–8.18–24* überlieferte Erzählung von der Erschaffung des Mannes, der Tiere und der Frau älter als die vom Paradies und Sündenfall, die jetzt mit ihr verklammert ist. Da das frühe Denken symbolischer und mithin anschaulicher Art ist, ist auch die Vorstellung von der Schöpfung als Ergebnis handwerklichen Herstellens älter als die von der Erschaffung durch das Wort. Der als gedankliche Leistung kaum zu überschätzende priesterliche Bericht in Gen 1 steht mithin nicht am Anfang, sondern am Ende des alttestamentlichen Nachdenkens über die Schöpfung. Hinter ihm zeichnet sich eine ältere Fassung ab, die von Gottes Schöpfungstaten berichtete. Der in dem überlieferten Bericht dominierende Gedanke der Schöpfung durch das Wort Gottes

---

[2] C. Westermann, Schöpfer, in: F. Maass, Hg., FS L. Rost, BZAW 105, 1967, S. 238–244, Zitat auf S. 238.

ist mithin jünger als der von der Schöpfung durch Gottes Taten, Formen oder Machen. Zudem war die Erzählung keineswegs die vorzüglichste Weise, in der sich Israel wie seine Umwelt an die Schöpfung des Menschen und der Welt erinnerte. Statt dessen war der primäre Sitz im Leben der Menschenschöpfung das Legitimationsorakel und die Klage, der der Weltschöpfung aber der Hymnus. Die Lehrerzählung gehört in die Schule, die Orakel und Psalmen aber in den Kult und damit in die Tempelgemeinde. Aber es waren erst die Weisen, die den Gedanken der *creatio prima*, der Ersterschaffung, durch den der *creatio continua*, den Gedanken des fortwährenden Schöpfungshandelns Jahwes ergänzten und in das Gotteslob einführten.

Das mythisch-symbolische Denken vermag die Idee der absoluten Transzendenz des Grundes der Welt wegen seiner bildhaften Bindung nicht zu denken. Daher liegen in der Vorwelt und Umwelt Israels in den Schöpfungserzählungen Theogonie und Kosmogonie, Götterentstehung und Weltwerden ineinander. Henotheistische und monotheistische Tendenzen, die einen Gott allen anderen Göttern überordnen, diese zu seinen Erscheinungsformen erklären oder ihre nichtige Ohnmacht proklamieren,[3] verweisen auf die dem mythisch-symbolischen Denken gesteckten Grenzen. Derartige Bestrebungen waren keineswegs auf Israel beschränkt, haben aber im Alten Testament als der Urkunde einer über den henotheistischen Alleinverehrungsanspruch Jahwes zum Monotheismus führenden Religion ihre signifikanteste Ausprägung erfahren.[4]

Die Ersetzung des Gedankens der Geburt des Gottes durch den seiner Ewigkeit führte in Israel zur grundsätzlichen Diastase zwischen Gott und Welt. Da sich jedoch innerhalb eines vorstellenden Denkens das Nichts als die absolute Negativität im Gegensatz zur Positivität alles Vorhandenen nicht denken läßt, blieb auch Israel der letzte Schritt auf dem Wege der intendierten Sicherung der Transzendentalität Gottes in Gestalt des Gedankens der *creatio ex nihilo* versagt. Er wurde erst durch die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem philosophischen Denken ermöglicht. Trotzdem hat das biblische Schöpfungsdenken dem Menschen eine eindeutige Position zwischen Gott und Welt angewiesen, indem es seine Herrschaftsfähigkeit über die Erde und die Tiere als Folge seiner Gottebenbildlichkeit und das heißt, seiner Eigenschaft als Stellvertreter Gottes auf Erden erklärte.[5]

Angesichts des Gedankens der vorweltlichen Ewigkeit Gottes mußte der seines eigenen Endes als absurd erscheinen, nicht aber der des Endes der Welt. Nachdem ihr Anfang gedacht war, war es nur eine Frage der Zeit, bis auch ihr Ende gedacht wurde. Er war freilich wie jener nicht das Ergebnis kosmologischer Spekulation. Er lag vielmehr in der Konsequenz der entschiedenen

---

[3] Vgl. dazu oben, §6.4, S. 140.
[4] Vgl. dazu auch GAT III.
[5] Vgl. dazu unten, §11.6, S. 308.

Umorientierung vom Anfang des Mythos auf die Zukunft, wie sie Israels Exilsgeschick zur Folge hatte: Sofern die Zukunft sich von der Herkunft bestimmt, wurde die Heils-Unheilsgeschichte Israels zum großen Paradigma seiner Zukunft. Ihm gemäß galten die den Vätern gegebenen Verheißungen auch weiterhin dem seinem Gott getreuen und gehorsamen Israel. Endgültiges Heil aber verlangte die endgültige Scheidung und Vernichtung aller inneren und äußeren Feinde Jahwes. Diese Scheidung aber konnte als Scheide zwischen einer alten und einer neuen Welt verstanden werden.[6]

Die Bibel beginnt mit dem priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a. Mit seinem einprägsamen Sieben-Tages-Schema und seinem insgesamt logischen Fortgang von der Erschaffung des Lichtes, der Himmelsfeste und der Erde und Pflanzen, der Gestirne, der Wasser- und Flugtiere, der Landtiere und Menschen galt er bis in die frühe Neuzeit hinein unangefochten als verbindliche Auskunft über die Entstehung der Welt und ihrer Bewohner. Allerdings heißt es schon in Hebr 11,3 in antignostischer Polemik, daß wir nur durch Glauben erkennen, daß die Welt durch Gottes Wort und nicht aus sichtbaren Erscheinungen erschaffen worden ist.[7] Doch erst seit es eine Naturwissenschaft gibt, welche die Entstehung des Weltalls und der Erde samt ihres Lebens *ut si deus non daretur*[8] erklärt, fallen Glauben und Wissen derart auseinander, daß es unvermeidlich geworden ist, vom Schöpfungsglauben zu reden. Daher dient die Vertiefung in das biblische Reden von der Welt und vom Menschen als Gottes Geschöpfen der Selbstvergewisserung des Glaubens an den Gott, der als der Schöpfer zugleich der Herr der Gegenwart und der Zukunft des Menschen und damit der Erlöser und Vollender der Schöpfung ist.

Schon die Tatsache, daß den Hebräern von Hause aus ein eigentlicher Weltbegriff fehlte und sie statt dessen von Himmel und Erde als den beiden das Ganze ausmachenden Teilen sprachen, zeigt, wie sehr ihr Denken aspektivischer Natur und damit zugleich symbolischer Art gewesen ist. Zwar wird deutlich, daß sie sich den Himmel als eine Feste, die Erde von Meeren umringt und in der Tiefe der Erde die Unterwelt vorstellten. Aber jenseits der erlebten Welt verloren sich ihre Grenzen im Vieldeutig-Unbestimmten.[9] Daher würde man der Eigenart der biblischen Schöpfungsaussagen nicht gerecht, wenn man sie als kosmologische Theorien im modernen Sinn verstünde.

2. *Weltschöpfung und Menschenschöpfung in Gen 1,1–2,4a und 2,4b–2,24.*[10] Wenn im Horizont des jüdisch-christlichen Erbes von der Schöp-

---

[6] Vgl. dazu GAT III.

[7] Vgl. dazu A. Strobel, NTD 9, Göttingen 1975, S. 212 z.St.

[8] Als ob es Gott nicht gäbe.

[9] Vgl. dazu auch C. Houtman, Himmel, OTS 30, 1993, S. 283–317, der jedoch den entgegengesetzten Standpunkt überbetont und selbst die Existenz der oben skizzierten Grundvorstellung bestreitet.

[10] Zur Bedeutung von Gen 1,26–30 und 2,4b-3,24 für die atl. Anthropologie vgl. unten, §11.2 und 6, S. 308 und S. 286 f., zu der für die Hamartiologie GAT III.

fung der Welt durch Gott die Rede ist, denkt jeder auch nur oberflächlich mit der biblischen Tradition Vertraute als erstes an den priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a. Darüber hinaus weiß zumindest der Bibelleser, daß auf jenen in Gen 2,4b-3,24 eine weitere Erzählung über das Paradies und den Sündenfall folgt. Sie entstammt einer spätjahwistischen Hand[11] und enthält eine ältere Erzählung von der Erschaffung des Mannes, der Tiere und der Frau. Erst anläßlich ihrer Einbeziehung in die Sündenfallgeschichte und ihrer nachfolgenden Abstimmung auf den vorausgehenden Bericht der Priesterschrift ist sie mittels kleiner Zusätze in den Horizont der Weltschöpfung gerückt worden.[12]

Die priesterliche und die spätjahwistische Urgeschichte besitzen jedenfalls für die Zeit zwischen Schöpfung und Flut ihre Analogien in der akkadischen Epik: Dem priesterlichen Bericht, der die Menschen- in die Weltschöpfung integriert, entspricht das babylonische Schöpfungsepos, das von der Theogonie über die Welt- und Menschenschöpfung zur Gründung des Marduktempels in Babylon führt. Einerseits weist der priesterliche Bericht von der himmlischen Stiftung des Sabbats in Gen 2,1–3 im überlieferten Zusammenhang auf die Erzählung von seiner Entdeckung durch Israel anläßlich des Wachtel- und Mannawunders auf dem Weg Israels von Ägypten zum Sinai in Ex 16* voraus.[13] Andererseits besteht eine chiastische Kongruenz zwischen dem sechstägigen Reden und Schweigen Gottes am siebten Tag und seinem sechstägigen Schweigen und Reden am siebten Tag in der Einleitung der Sinaioffenbarung in Ex 24,15–25,1. Daraus geht hervor, daß der Priester das Wohnen Gottes inmitten seines ihm geheiligten Volkes als das Ziel der Schöpfung betrachtet.[14]

Den von der Menschenschöpfung bis zur Sintflut reichenden Erzählzusammenhang haben Jahwist und Priesterschrift mit dem Atramchasis-Epos gemeinsam. Selbst die Verbindung der im Alten Testament durch die Urväter ersetzte Liste der Urkönige mit der Fluttradition besitzt bei den Babyloniern

---

[11] Zur literarischen Schichtung vgl. künftig M. Witte, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,26, BZAW 1998; zu ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung auch E. Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext, in: „Jedes Ding hat seine Zeit..." Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. FS D. Michel, hg. v. A. A. Diesel u.a, BZAW 241, 1996, S. 167–192, besonders S. 189 ff. und künftig Witte, a. a. O.

[12] Vgl. vor allem die redaktionelle Überschrift in 2,4b und die Ergänzungen in Gestalt von V. 5aβ.bα.6 nebst V. 10–14 sowie V. 7b nebst V. 19* und dazu Chr. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 82–92 und künftig M. Witte, a. a. O.

[13] Vgl. dazu K. Grünwaldt, Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift, BBB 85, 1992, S. 218 f., aber auch E. Otto, ThR 62, 1997, S. 37–40.

[14] Vgl. dazu auch E. Zenger, Gottes Bogen, SBS 112, 1983, S. 170–175 und oben, S. 192 f.

bereits ihr Vorbild.[15] Besondere Beachtung verdient, daß die Erschaffung des Menschen in den akkadischen Epen im Interesse der Arbeitsentlastung der Götter und damit ihrer kultischen Versorgung erfolgt, ein Motiv, das in Gen 2,15 gerade noch anklingt.[16] Man möchte vermuten, daß diese Auskunft von Priestern oder Tempelschreibern stammt, die den Sinn des Menschenlebens im Opferdienst ihres Tempels gefunden hatten. Jedenfalls muß dieses Mythologem den Menschen des alten Mesopotamiens durchaus ehrenwert erschienen sein, da es sich nicht nur im altbabylonischen Atramchasis-, sondern auch noch im mittelbabylonischen Enuma-Elisch-Epos findet.

Auch die kosmogonischen Texte dienten anders als die modernen wissenschaftlichen Theorien nicht der Erkenntnis der Strukturen der materiellen Welt im Interesse ihrer Beherrschung, sondern der Vergewisserung ihrer nicht als selbstverständlich betrachteten Kontinuität als Lebensraum des Menschen dank göttlicher Ordnung und Fügung.[17] Ein von *Cornelis Houtman* mit einer gewissen Einseitigkeit gefälltes, aber prinzipiell berechtigtes Urteil aufnehmend können wir sagen, daß es in ihnen nicht um ein Weltbild, sondern um eine Weltanschauung geht.[18] Die vergewissernde Funktion lag z. B. in den ägyptischen Konzepten darin, daß die eigentliche Schöpfung mit der Selbsterzeugung des Sonnengottes beginnt. Seine am Uranfang erwiesene Macht gab den Späteren die Gewißheit, daß er der täglichen Gefährdung seines Laufes gewachsen sei: Er würde gewiß die seinen morgendlichen Aufstieg zum Himmel und seinen abendlichen Eingang in die Unterwelt bedrohende Riesenschlange Apophis mit Hilfe der Ma'at als seinem flammenden Sonnenauge überwinden.[19] Denn im täglichen Sonnenlauf und zumal im Sonnenaufgang wiederholt sich beständig das Geschehen der Urzeit.[20] Für wie gefährdet die alten Ägypter jenen hielten, geht daraus hervor, daß sie den Sonnenlauf mit einem Apophis-Ritual begleiteten.[21] In vergleichbarer Weise will der priesterliche Schöpfungsbericht seinen Adressaten einerseits die Gewißheit geben, daß die durch Gottes Wort entstandene Welt gut, in sich stimmig und damit allem Leben förderlich ist (Gen 1,32).[22] Andererseits will er im Zusammenhang mit der Flutgeschichte gelesen werden, an deren Ende die

---

15 Vgl. AOT, 1926², S. 147 f.

16 Vgl. dazu unten, §11.2, S. 283.

17 Vgl. dazu E. O. James, Creation, SHR 16, 1969, S. 2 f.

18 Vgl. C. Houtman, Himmel, OTS 30, 1993, S. 283–317.

19 Vgl. E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, BAW.AO, 1979 (ND), S. 107–110 (Spruch 39) und dazu J. Assmann, Ma'at, 1990 (1995²), S. 180 f.

20 Vgl. dazu auch B. Janowski, Rettungsgewißheit, WMANT 59, 1989, S. 136–153 und besonders S. 149 f.

21 Vgl. dazu J. Assmann, a. a. O., S. 185.

22 Erst dank der Verderbtheit allen Fleisches (Gen 6,9) ist die ursprüngliche Vollkommenheit gestört, aber auch diese Störung durch das neue Speisegebot, die sogenannte noachitische Notverordnung in Gen 9,1–7, prinzipiell reguliert und domestiziert.

Zusage steht, daß Gott nicht noch einmal alles Fleisch mittels des Einbruchs einer kosmischen Flut vernichten werde. Die von ihm im zweiten Tagewerk durch die Schaffung der Himmelsfeste geschiedenen Wasser des Urmeeres sollen nicht erneut die Erde überfluten (vgl. Gen 1,6–10 mit 7,11 und 9,11). Dem entspricht in der jahwistischen Erzählung die Verheißung in 8,22:[23]

Solange die Erde steht soll nicht aufhören
Saat und Ernte und Frost und Hitze
und Sommer und Winter und Tag und Nacht.

Die Gefahr einer Überflutung der Erde (beim Jahwisten durch Regen, beim Priester durch den Einbruch des die Welt umgebenden Urmeeres) ist damit für immer gebannt, die Schöpfung für immer gesichert.[24]

In der priesterlichen und in der spätjahwistischen Erzählung zeichnen sich eine ganze Reihe von Unterschieden im Verständnis des Urzustandes der Erde am Anfang und in der Abfolge der Schöpfungswerke ab: Nach dem priesterlichen Bericht war die Erde zu Beginn von den Wassern des Urmeeres, der *Tehôm*, bedeckt, so daß nach der Erschaffung des Lichtes und seiner Trennung von der Finsternis[25] erst einmal von der Erschaffung der Himmelsfeste und der Trennung von Erde und Meer berichtet werden mußte (Gen 1,2–10). Nach der jahwistischen Erzählung war die Erde dagegen anfangs trocken, weil es noch nicht geregnet hatte. Das erste Leben ermöglichende Naß sollte dann freilich nicht der Regen (Gen 2,5bα), sondern eine aus der Erde hervortretende Flut spenden (Gen 2,6).[26] Die Wasser dieser Quelle sollten nach gelehrtem Verständnis zu einem gewaltigen Strom anschwellen, der den Garten Eden durchfließt, um sich dann in vier, die Erdteile umschließende Flüsse zu teilen (Gen 2,10–14).[27]

Besitzt die priesterliche Vorstellung von dem Ursprung der Erde aus dem Wasser ihre deutlichste Entsprechung in der ägyptischen Mythologie,[28] so

---

[23] Vgl. auch GAT I, S. 167 und E. Würthwein, Chaos und Schöpfung, in: FS R. Bultmann, hg. v. E. Dinkler, 1964, S. 317–327 = ders., Wort und Existenz, 1970, S. 28–38.

[24] Daß die atl. Flutsage darin wie überhaupt an die mesopotamische anknüpft, zeigt ein weiterer Blick auf das Atramchasis-Epos (vgl. Tafel III, Kol. V, TUAT III/4, 1994, S. 642 f.) und die Fluterzählung Utnapischtims in Tafel XI,159 ff. des Gilgameschepos (vgl. TUAT III/4, S. 734 f.).

[25] Vgl. dazu unten, §10.4, S. 266.

[26] Zur Bedeutung des Wortes אֵד vgl. O. Kaiser, Bedeutung, BZAW 78, 1962², S. 101–107.

[27] Vgl. dazu C. Westermann, BK I/1, (1970) 1974 (ND), S. 292–298 bzw. knapper L. Ruppert, Genesis I, FzB 70, 1992, S. 132–135, der die Spannung zwischen der Vorstellung vom Paradiesstrom und seinem nach V. 10 östlich von Eden gelegenen Ursprung auf die Absicht des Jehovisten zurückführt, den Garten geographisch zu fixieren.

[28] Vgl. dazu unten, §10.2b, S. 244 f.

liegen der jahwistischen die Erfahrungen der Regenfeld- und der Oasenkultur zugrunde. In ihr werden die Felder normalerweise durch Regen, die Oasen (wie z. B. die von Jericho und Palmyra) durch eine ergiebige Zentralquelle bewässert, deren Ausfluß nach einem wohlausgeklügelten Kanalsystem auf die einzelnen Gärten verteilt wird. Dem Streben nach einer übersichtlichen und in sich prinzipiell logischen Abfolge der Schöpfungswerke in Gen 1,1–2,4a[29] entspricht seiner Geistesbeschäftigung nach der Versuch des sich in 2,10–14 zu Wort meldenden Ergänzers, der die mythische Vorstellung vom Garten Eden und den vier aus ihm herausfließenden Weltströmen mit seinen Kenntnissen der realen Erde zu verbinden suchte.[30] In beiden spiegelt sich ein in der Regel als weisheitlich bezeichnetes Erfahrungsdenken.

Als weitere Unterschiede zwischen den beiden Erzählungen seien hervorgehoben, daß der Mensch in Gen 1,26 f. als letztes, in Gen 2,5–8.18–24* dagegen als erstes Schöpfungswerk erscheint. Dem entspricht, daß die Pflanzen in der Priesterschrift nach der Trockenlegung der Erde (Gen 1,11–13), in der spätjahwistischen Erzählung dagegen nach dem Menschen erschaffen werden (Gen 2,8 f.). Genauer gelesen berichtet die jahwistische Erzählung freilich nur von der Erschaffung der Fruchtbäume. Daß nun auch das Strauchwerk des Gefildes und das Kraut des anbaufähigen Landes, der אֲדָמָה, sproßte (vgl. V. 5a), bleibt der Imagination des Lesers überlassen. Schließlich ist es unübersehbar, daß die Tiere nach Gen 1,20–25 sämtlich vor den Menschen, nach Gen 2,18–24* jedoch zwischen Mann und Frau erschaffen werden.[31] Allerdings sind sich beide Erzählungen darin einig, daß der Mensch das zentrale Geschöpf ist, auf das hin die ganze Schöpfung entworfen ist. Das hebt der Priester hervor, indem er ihn als das letzte Werk erschaffen sein läßt, dem die Gestirne außer in ihrer Leuchtfunktion als Mittel der Zeitrechnung und zumal der Bestimmung der Festdaten dienen (Gen 1,14b), während ihm die Erde und alle Tiere zur Herrschaft anvertraut (Gen 1,28) und die Pflanzen in spezifischer Zuteilung mit den Tieren als Nahrung zugewiesen werden (Gen 1,29–30). In der spätjahwistischen Erzählung ergab sich die Zentralstellung des Menschen unter allen Schöpfungswerken Jahwes aus der Übernahme einer älteren Erzählung von der Erschaffung von Mann und Frau. In dieser ging es freilich um das besondere und einmalige Verhältnis zwischen den beiden (Gen 2,23 f.). Die speziellen Implikationen des anthropogonischen Motivs in Gen 1,26 ff. und 2,5 ff.18 ff. werden uns in späteren Zusammenhängen genauer beschäftigen.[32] Statt dessen sei jetzt hervorgehoben, daß der bloße Vergleich zwischen der Drastik der Erzählung von der Erschaffung von Mann und Frau in Gen 2,7a und 21 f. mit der Unanschaulichkeit des Ausfüh-

[29] Vgl. dazu unten, §10.3, S. 251–253.

[30] Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund und zum Weltbild vgl. auch O. Kaiser, Bedeutung, BZAW 78, 1962², S. 107–112.

[31] Zur Bedeutung des Mythologems vgl. unten, §11.4, S. 287 f.

[32] Vgl. dazu unten, §11.4 und 6, S. 301–308 und S. 286–290.

rungsberichts in Gen 1,27 den Rückschluß erlaubt, daß die in Gen 2,5–8.18–24* verarbeitete Mythe zumindest in ihrem Kern älter als der priesterliche Bericht ist. Diese Beobachtung läßt sich angesichts der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Parallelen durchaus dahingehend generalisieren, daß die Beschäftigung mit dem Ursprung eines Einzelnen älter als die mit dem des Gesamten ist.[33]

Daher ist es nicht verwunderlich, wenn wir in der alttestamentlichen Dichtung Anspielungen auf ältere Schöpfungsmythologeme entdecken. Bei ihrer Untersuchung zeigt es sich, daß das Menschen- und das Weltschöpfungsmotiv in unterschiedlichen literarischen Gattungen verwurzelt sind und unterschiedliche Funktionen besitzen. So stellt der priesterliche Schöpfungsbericht weder die erste und einzige Art der Beschäftigung mit der Weltschöpfung noch die anthropogonische Erzählung die einzige mit der Menschenschöpfung dar. Gen 1,1–2,4a und 2,4b-3,24 sind letztlich beide im weisheitlichen Denken beheimatet, das sich an der Erfahrung orientiert und die Phänomene ordnet. Die Anspielungen auf die Menschen- und die Weltschöpfung in Prophetenworten und Psalmen stammen dagegen aus der Welt des Kultes oder lassen zumindest noch ihre entsprechende Herkunft erkennen.

3. *Die Funktion des Motives der Menschenschöpfung im Berufungsorakel und in der Bittklage des Einzelnen*. Das Motiv der Menschenschöpfung gehörte in Mesopotamien seit den Tagen der Sumerer[34] zum festen Bestandteil der Königstheologie und diente der Bekräftigung der göttlichen Bestimmung des Herrschers.[35] Es fand weiterhin auch in den Bittgebeten der Könige und in den Gebetsbeschwörungen von nichtköniglichen Betern seine Aufnahme.[36] Erinnert man den König an seine Erschaffung durch seinen Schutzgott oder bekennt er sich zu ihr, so wird damit in beiden Fällen seiner göttlichen Bestimmung zum Herrscheramt Ausdruck gegeben: Der König ist von der Gottheit für die Übernahme seines Herrscheramtes geschaffen und damit für dessen Ausübung legitimiert. Erinnert der Beter seinen Schutzgott in der Not daran, daß er nichts anderes als sein Geschöpf ist, will er ihn damit zum Eingreifen zu seinen Gunsten bewegen.

---

33 Vgl. dazu C. Westermann, BK I/1, (1966) 1974 (ND), S. 31–34.

34 Der nichtsemitischen Vorbewohner von Südmesopotamien; vgl. zu ihnen z. B. H. Schmökel, Geschichte des alten Vorderasiens, HO II/3, 1957, S. 2–38, S. 52–63 und S. 73–84 bzw. S. N. Kramer, The Sumerians. Their History, Culture, and Character, Chicago und London 1963 (ND).

35 Vgl. z. B. St. Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften, VAB 4, 1912, S. 123 Nebukadnezar Nr. 15 Col.I,23–29: [23] *Nachdem mich erschaffen der Herr (und) Irúa,* [24] *der Gott Marduk, vorbereitet* [25] *meine Erschaffung im Mutterleibe,* [26] *und ich dann geboren* [27] *und auf die Welt gekommen war,* [28] *hatte ich mein Sinnen auf die heiligen Stätten der Götter,* [29] *wandelte ich auf den Wegen der Götter...* Weitere Beispiele bei R. Albertz, Weltschöpfung, CThM.A 3, 1974, S. 59–62.

36 Vgl. dazu R. Albertz, a. a. O., S. 62–66.

Angesichts der Jahrtausende alten kulturellen und politischen Beziehungen zwischen dem mesopotamischen und dem syrischen Raum und der Einbeziehung Israels und Judas in das neuassyrische wie das neubabylonische Reich ist grundsätzlich damit zu rechnen, daß das Motiv der Menschenschöpfung auch hier zunächst in analogen Traditionen beheimatet war. So dürfte das Motiv der göttlichen Erschaffung des Berufenen oder Erwählten, wie es in der deuterojesajanischen Sammlung und im Jeremiabuch begegnet, in der Tat aus der Königstradition entlehnt sein.[37] So heißt es zum Beispiel in der Berufungserzählung Jeremias Jer 1,5–10 in V. 5:[38]

Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, erkannte ich dich,
und ehe du aus dem Mutterschoß kamst, heiligte ich dich,
zum Propheten für die Völker setzte ich dich ein.

Und im zweiten Gottesknechtslied der deuterojesajanischen Sammlung rühmt sich der Erwählte vor den Völkern mit den Worten (Jes 49,1):[39]

Höret, ihr Inseln, auf mich,
und merkt auf, ihr Völker aus der Ferne:
Jahwe hat mich vom Mutterleibe her berufen,
im Schoß meiner Mutter gedachte er meines Namens.

Ganz anders ist die Bedeutung dieses Motivs in der Klage des Einzelnen.[40] Hier gehört es zu den Argumenten, die Gott zum Eingreifen zugunsten des Beters veranlassen sollen. Das spiegelt sich deutlich im zweiten Teil der Rede Hiobs in den c.9 und 10, in dem der Dichter ihn mit Gott abrechnen und gleichzeitig sein Mitleid zu gewinnen suchen läßt (10,8–12): [41]

8 *Mich formten und mich schufen deine Hände,*
„dann wandtest du dich,“[42] um mich zu verderben.

---

[37] Vgl. z. B. in Jes 44,1 f.; 49,1 sowie Jer 1,5 und zur Sache z. B. I. Engnell, Studies, 1967², S. 16 f. und O. Kaiser, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja, FRLANT 70, 1959 (1962²), S. 57.

[38] Zum literarischen Problem der Erzählung vgl. J. Schreiner, Jeremias Berufung (Jer 1,4–19). Eine Textanalyse, in: Homenaje a Juan Prado, Madrid 1975, S. 131–145; vgl. ders., Jeremia I, NEB 1981 (1985²), S. 14; L. Schmidt, Die Berufung Jeremias (Jer 1,4–10), ThViat 13, 1975/76 (1977), S. 189–209 und W. H. Schmidt, Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4–9 und offene Fragen, in: Biblische Welten. FS M. Metzger, hg. v. W. Zwickel, OBO 123, 1993, S. 199–214.

[39] Vgl. dazu O. Kaiser, Der Königliche Knecht, FRLANT 70, Göttingen 1959 (19622) S. 56 f.

[40] Vgl. zum Folgenden auch R. Albertz, Weltschöpfung, CThM.A 3, 1974, S. 127–131.

[41] In den V. 8–12 sieht K. J. Dell, Book of Job as Sceptical Literature, BZAW 197, 1991, S. 148 eine Parodie auf Ps 139.

[42] Siehe BHS.

9 *Gedenke doch, daß du <aus Lehm>*[43] *mich schufest,*
und du willst mich zurück zum Staube legen?
10 *Hast du mich nicht der Milch gleich hingegossen*
und ließest mich dem Käse gleich gerinnen?
11 *Mit Haut und Fleisch hast du mich überkleidet,*
mit Knochen und mit Sehnen mich durchflochten.
12 *<Güte> und Gunst*[44] *hast du mir stets erwiesen,*
durch deine Obhut hast du meinen Geist bewahrt.

In den V. 10 f. handelt es sich um eine *poetische Embryologie*,[45] in der die Käsebereitung und das Weben (vgl. Ps 139,13) die Vergleiche liefern. In ähnlicher Weise erinnert der Beter von Ps 22 seinen Gott im Vertrauensbekenntnis der V. 10 f. daran, daß dieser von seiner Geburt an sein Schutzgott gewesen ist:

10 *Denn du bist es, der mich aus dem Mutterleibe zog,*
auf den ich vertraute an meiner Mutter Brüsten.
11 *Auf dich ward ich geworfen vom Mutterschoß,*
vom Mutterleibe an bist du mein Gott.

Hier erscheint Gott in V. 10a als Geburtshelfer und in 11a als der eigentliche Vater des Beters, auf dessen Knien er gleichsam zur Anerkennung als sein Sohn gelegt (Gen 50,23 vgl. 30,3)[46] und dessen Schutz er damit anvertraut worden war. In dem vermutlich als Unschuldserklärung eines wegen Götzendienst Angeklagten zu verstehenden Ps 139 dient das Motiv dagegen in den V. 13 und 15a.c der Bekräftigung des in den V. 7–11 enthaltenen Bekenntnisses, daß sich der Beter vor Jahwe nirgends verbergen kann, weil Gott seit seiner Erschaffung im Mutterleib um seine künftigen Taten wußte (V. 16).[47]

13 *Ja, du erschufest meine Nieren,*
du webtest mich in meiner Mutter Leib.
15 *Mein Gebein war dir nicht verborgen,*
als ich in den Tiefen der Erde gewirkt ward.
16 *<Meine Tage>*[48] sahen deine Augen,
<verborgen war>[49] *von ihnen keiner.*

---

[43] Lies mit G. Fohrer, KAT XVI, 1989[2], S. 200 z.St. statt כחמר ein בחמר.

[44] Lies mit A. de Wilde, Das Buch Hiob. Eingel., übers. und erkl., OTS 22, 1981, S. 152 statt *ḥajjim* ein *ḥn*; dort ausführliche Diskussion des Textes.

[45] A. de Wilde, ebd.

[46] Vgl. E. Zenger, in: F.-L. Hossfeld und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 149 z.St.

[47] Vgl. dazu auch oben, §6.6, S. 150 f.

[48] Stelle den Anfang von V. 16b an die Spitze des Verses und lies statt *Tage* ein *meine Tage*.

[49] Stelle das *glmy* vom Versanfang hierher um und lies *wʿlwm*, M ist über einen Hörfehler (Verwechslung von Gimmel und Ajin) entstanden.

4. *Die Weltschöpfung als Thema des Hymnus.* Als primärer Sitz im Leben des Themas der Weltschöpfung erweist sich der im Alten Testament freilich nur noch in seinem Nachleben greifbare sogenannte partizipiale Hymnus, der Gottes Eigenschaften und demgemäß auch sein Schöpfungshandeln rühmt.[50] Als Beispiel für diese Gattung mögen die Doxologien in Am 4,13; 5,8 f. und 9,5 f. stehen,[51] von denen die im folgenden zitierte letzte eigentlich als Buchschluß gedacht war:[52]

5 *(Aber der Herr, Jahwe der Heerscharen:)*
Der die Erde anrührt, daß sie wankt
und ihre gesamten Bewohner trauern,
(daß sie sich insgesamt hebt wie der Nil
und sinkt wie der Nil Ägyptens;)
6 *der im Himmel sein „Obergeschoß" baut*
und seine Gewölbe über der Erde gründet;
der die Wasser des Meeres ruft
und sie ausgießt auf das Antlitz der Erde:
Jahwe ist sein Name!

Der partizipiale Hymnus ist im Alten Testament durch den imperativischen verdrängt, der in der Regel durch die an die mitfeiernde Kultgemeinde gerichtete Aufforderung eröffnet wird, Jahwe zu singen, zu spielen oder ihn zu preisen. In ihm und zumal in der Sondergruppe der das Königtum Jahwes besingenden Psalmen gehört die Schöpfung der Welt zu den zu seinem Lobpreis Anlaß gebenden Gründen. Wenn die Gemeinde ihren Gott als König und Schöpfer von Himmel und Erde rühmte, versicherte sie sich zugleich seiner Macht, ihr in all ihren Nöten beizustehen.[53] Dabei gilt für diese rühmenden Erinnerungen der Schöpfungstaten Jahwes, was *Jörg Jeremias* im Blick auf die Psalmen vom Königtum Jahwes gesagt hat:[54] Die Weltschöpfung wird in ihnen nicht um ihrer selbst willen thematisiert. Ihr Anliegen ist vielmehr *die Festigkeit und Verläßlichkeit der dem Menschen zum Leben anvertrauten Erde, und diese Verläßlichkeit wird mit dem Königtum Jahwes be-*

---

[50] Vgl. dazu C. Westermann, a. a. O., S. 239 bzw. F. Crüsemann, Stud. zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, S. 81 ff. und besonders S. 135–154, dort S. 136–150 babylonische Parallelen, und R. Albertz, Weltschöpfung, CThM.A 3, 1974, S. 51; vgl. dazu die Beispiele aus den akkadischen Hymnen S. 56.

[51] Vgl. auch Am 4,13; 5,8(9) und dazu J. Jeremias, ATD 24/2, 1995, S. 56–58.

[52] Übersetzung J. Jeremias, a. a. O., S. 122 f. Redaktionelle Erweiterungen sind in Klammern gesetzt.

[53] Vgl. Ps 24,1 f.; 33,6 f.; 93,1 f.; 95,4 f. und 136,5 ff. und dazu auch R. J. Clifford, Creation in the Psalms, in: ders. und J. J. Collins, ed. Creation, CBQ.M 24, 1992, S. 57–69 und besonders S. 65–69.

[54] Zu den religionsgeschichtlichen Wurzeln der Vorstellung vom ewigen Königtum Jahwes vgl. auch oben, § 5.4, S. 111 f.

gründet.[55] In diesem Sinne besingt Ps 93 in seiner überlieferten Gestalt[56] das ewige Königtum Jahwes, dem die Zuverlässigkeit seiner Tora (vgl. Ps 19,8) und die seinem Hause geziemende Heiligkeit entsprechen:[57]

1 *Jahwe ward König, zog Hoheit an,*
Jahwe zog an, gürtete sich mit Kraft.
2 *Ja, fest steht die Erde, sie kann nicht wanken,*
befestigt seit alters ist dein Thron, von uran bist du.
3 *Es erhoben Ströme ihr Brausen,*
es erhoben Ströme ihr Tosen,
dabei erhoben[58] Ströme ihr Branden.
4 *Mehr als das Tosen der großen Wasser,*
<mächtiger als>[59] *die Brecher des Meeres,*
mächtig in der Höhe ist Jahwe.
5 *Deine Zeugnisse sind unbedingt zuverlässig,*
deinem Hause geziemt[60] *Heiligkeit,*
Jahwe, für die Dauer der Tage.

Weiterhin konnte die Gemeinde wie z. B. im Danklied Ps 136,4–9 Jahwe als Schöpfer der Welt, Retter und Versorger Israels im Exodus wie in der Landgabe und als Speiser allen Fleisches rühmen. Im weisheitlich beeinflußten Hymnus des einzelnen konnte nach der Rühmung der Ersterschaffung, der *creatio prima*, seines fortwährenden Schöpfungshandelns, der *creatio continua*, als Versorger alles Lebens gedacht werden (Ps 104).[61] Andererseits konnte der einzelne in seinem Gotteslob auch der gewaltigen, sich in der Erschaffung der Gestirne ausdrückenden Macht Jahwes erstaunt die dem Menschen auf Erden zugestandene königliche Sonderstellung gegenüberstellen und so Welt- und Menschenschöpfung als Erweis der Herrlichkeit Jahwes rühmen (Ps 8,5–9).[62]

5. *Austausch und Zusammenschau der Motive in der späten Psalmendichtung*. Umgekehrt konnte seit dem Exil und zumal in der Spätzeit des Alten Testaments aber auch das Thema der Weltschöpfung in die Klage des Volkes (Ps 74,12–17; 89; Jes 64,7)[63] und in der Klage des Einzelnen Eingang finden

---

[55] J. Jeremias, Schöpfung in Poesie und Prosa im AT, in: H. Merklein und W. H. Schmidt, Hg., Schöpfung, JBTh 5, 1990, S. 11–36 und hier S. 15.

[56] Zur Vorgeschichte des Psalms vgl. O. Loretz, Ugarit-Texte, UBL 7, 1988, S. 274–303.

[57] Zum Charakter von V. 5 als einer jüngeren Nachinterpretation vgl. z. B. J. Jeremias, Königtum, FRLANT 141, 1987, S. 25 f., und zu seiner Bedeutung auch H. Spieckermann, Heilsgegenwart, FRLANT 148, 1989, S. 184.

[58] Begleithandlung in der Präformativkonjugation!

[59] Siehe BHS.

[60] Vgl. GKa §75x, BL 422 t'', aber auch GB[17] 477 s. v. *n'h*.

[61] Vgl. dazu unten, S. 230 f.

[62] Vgl. O. Kaiser, Erwägungen zu Psalm 8, in: K. Seybold u. a., FS W. Beyerlin, HBS 1, 1994, S. 207–222 = BZAW 261, 1998, S. 56–70 und unten, S. 305.

(Ps 77,17–21 und 102,26 f.). In Ps 89 dient der einleitende Hymnus mit seinem Rühmen der Taten Jahwes bei der Weltschöpfung (V. 2–3.6–17[19]) als Fundament für die folgende Klage über die Verstoßung seines Gesalbten und die Bitte um die Beendigung der Schmach seines Volkes.[64] In Ps 77,17–21 sucht der Beter in einer anhaltenden Notzeit Trost bei der Erinnerung an die einstigen Taten Jahwes. Dabei identifiziert er das anfängliche Schöpfungshandeln Jahwes in Gestalt seines Sieges über das Urmeer geradezu mit dem Schilfmeerwunder (vgl. Jes 51,9 f.):[65] Der Gott, der einst seine Macht in seinem Schöpfungshandeln erwiesen und dabei das aufbegehrende Meer besiegt hat, wird aufgerufen, sich auch der gegenwärtigen Not der Seinen anzunehmen. In Ps 102[66] stellt der späte Beter der eigenen Hinfälligkeit[67] die weltüberlegene Ewigkeit des Gottes gegenüber,[68] der die Vergänglichkeit seiner ersten Schöpfung überdauert, um ihn so zum Erbarmen mit seinem ephemären Geschöpf zu bewegen (V. 24–28).[69]

Schließlich konnte die Erschaffung der Welt- und aller Kreaturen gemeinsam erwähnt werden, wie es in dem hymnischen Auftakt zu dem Bußgebet Neh 9,5–37 in V. 5 f.[70] der Fall ist:[71]

5 *Auf, preiset Jahwe, euren Gott!*[72]
Von Ewigkeit zu Ewigkeit
sollen sie deinen herrlichen Namen preisen,
der über jedes Lob und Preis erhaben ist.

---

[63] Zu der Volksklage Jes 63,7–64,11 vgl. auch oben, S. 207.

[64] Zu den Kompositionselementen, der zeitlichen Situierung und Gattung des Psalms vgl. T. Veijola, Verheißung, AAFS.B 220, 1982, S. 45 f., S. 117 f. und S. 173– 175.

[65] R. J. Clifford, Creation in the Psalms, in: ders. und J. J. Collins, Creation, CBQ.M 42, 1992, S. 57–69 beurteilt das in den Psalmen besungene Handeln Jahwes an Israel, zumal in Gestalt des Exodus und der Landnahme, als Motiv der Erschaffung Israels. Von hier aus erklärt er die Vermischung von historischen und kosmologischen Motiven (Ps 77,17–21; 89,6–38 und 136,4–25) und die Dominanz des Israel- (vgl. z. B. Ps 44,2–9; 66,5–9; 78,42–54; 80,9–12; 105; 135 und 149) bzw. des kosmologischen Motivs (Ps 74,12–17; 93 und 96–99) als funktional gleichwertig: Die Nationalgeschichte könne geschichtlich und übergeschichtlich vergegenwärtigt werden (vgl. S. 60). Im Blick auf die Psalmen stellt er m. E. S. 63 zu Recht fest, daß das alte Meereskampfmotiv inzwischen als Schöpfungsmotiv zu bewerten ist, obwohl es in den ugaritischen Epen wohl primär eine jahreszeitliche Bedeutung besaß. Vgl. dazu auch unten, §10.1, S. 234.

[66] Vgl. zu ihm O. H. Steck, Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102, ZAW 102, 1990, S. 357–372.

[67] Zur Vergänglichkeitsklage in der Klage des Einzelnen vgl. Ps 39,5–7.12; 144,3 f. bzw. Hiob 7,7–10; 14,1–12 und dann in der Klage des Volkes Ps 90,1–6, vgl. Jes 40,5–8, und im kollektiven Hymnus Ps 103,14–17.

[68] Vgl. Ps 90,1–6 und 103,13–18.

[69] Vgl. dazu oben, §6.3, S. 137.

[70] Vgl. auch Sach 12,1.

[71] Vgl. dazu Albertz, Menschenschöpfung, S. 129 f.

[72] Vgl. A. H. J. Gunneweg, KAT XIX/2, 1987, S. 118 z.St.

6 *Du, Jahwe, du bist es ganz allein,*
du hast den Himmel gemacht,
Den prächtigen Himmel[73] *und all sein Heer,*
die Erde und alles, was auf ihr ist,
Die Meere und alles, was in ihnen ist,
Du gabst ihnen allen das Leben,
und das Heer des Himmels betet dich an.

Der Gott, der seine Macht in der Schöpfung erwiesen hat, ist derselbe wie der, der Israels Geschick seit den Tagen Abrahams gnädig geleitet und es trotz seines Ungehorsams nicht vernichtet hat. Ihn erinnert sein nunmehr gehorsames Volk in aller Demut an seine gegenwärtige Unfreiheit, wohl wissend, daß nur er sein Schicksal wenden kann. In der hier vorliegenden Zusammenschau der Schöpfung der Welt und aller Kreaturen einschließlich des Menschen spiegelt sich die Geltung von Gen 1,1–2,4a als dem maßgeblichen Schöpfungsbericht wider: Wer jetzt Gottes als des Schöpfers der Welt gedenkt, erinnert sich zugleich daran, daß er der Gott ist, der auch den Menschen geschaffen hat.

6. *Schöpfung und Befreiung bei Deuterojesaja.* Eine vergleichbare Aufgabe wie im Hymnus erfüllt die Erinnerung an die Schöpfungstaten Jahwes bei Deuterojesaja: Sie ist zur Stütze des Heilsglaubens geworden.[74] Der Gott, der in der Erschaffung von Himmel und Erde seine Macht erwiesen hat, ist sehr wohl in der Lage, sein geknechtetes Volk zu befreien und ihm den Weg in die Heimat zu bahnen. Er ist es, der das babylonische Reich durch den Perserkönig Kyros zerstören läßt (Jes 41,1–4) und sich seiner als Werkzeug zur Befreiung Israels bedient (45,1–7*). Das erlöste Volk kann dann den Rückweg durch die in eine blühende und wasserreiche Savanne verwandelte Wüste antreten (Jes 41,17–20; 43,16–21) und das in Trümmern liegende Jerusalem wiederaufbauen und besiedeln (Jes 44,24–28*). So tröstet Deuterojesaja das Volk, das sich von seinem Gott verlassen wähnt, in 40,27–31 mit einem Diskussionswort, in dem er die Argumente der Verzagten widerlegt (vgl. auch 40,18.21–26):[75]

27 *Warum sagst du, Jakob,*
und sprichst du, Israel:
„Verborgen ist mein Weg vor Jahwe,
und an meinem Gott geht mein Recht vorüber."

[73] Wörtlich: *den Himmel der Himmel*; vgl. dazu C. Houtman, Himmel, OTS 30, 1993, S. 337–341.

[74] Vgl. dazu R. Rendtorff, Stellung, ZThK 51, 1954, S. 3–13 = ders., ThB 57, 1975, S. 209–219; J. Vermeylen, Le motif de la création, in: F. Blanquart, LecD 127, 1987, 183–240 und Chr. Streibert, Schöpfung, BEATAJ 8, 1993, S. 15–44, besonders S. 40–44.

[75] Vgl. dazu K. Elliger, BK XI/1, 1978, S. 93–103.

28 *Hast du es nicht gemerkt*
oder nicht gehört:
Der ewige Gott ist Jahwe,
der Schöpfer der Enden der Erde.
Er wird nicht müde und wird nicht matt,
unerforschlich ist seine Einsicht.
29 *Er gibt dem Müden Kraft*
und dem Ohnmächtigen Stärke die Fülle.
30 *Jünglinge werden müde und matt*
und Jungmänner straucheln und fallen.
31 *Doch die auf Jahwe harren, erneuern die Kraft,*
sie treiben Schwingen wie Adler.[76]
Sie laufen und werden nicht matt,
sie gehen und werden nicht müde.

Schöpfung am Anfang der Welt und Erlösung werden hier in ein analoges Verhältnis gesetzt: Im Licht der Schöpfung gewinnt die verheißene Erlösung den Charakter einer Neuschöpfung.[77] In diesem Sinne dient das Schöpfungsargument auch in 44,24–28* als Stütze des Heilsglaubens:[78]

24 *So spricht Jahwe, dein Erlöser,*
und dein Bildner vom Mutterleib an:
Ich bin Jahwe, der alles macht,
der den Himmel ausgespannt allein,
der die Erde ausgebreitet, wer war dabei?
26b *Der zu Jerusalem spricht: Es wird bewohnt,*
und seine Trümmer richte ich auf!
27 *Der zur Tiefe spricht: Versiege,*
und deine Ströme lege ich trocken!
28a *Der zu Kyros spricht: Mein Hirte,*
und all mein Vorhaben wird er ausführen.

Diese Verwendung des Weltschöpfungsmotivs hat in der Naherwartungsschicht der deuterojesajanischen Sammlung ihre Fortsetzung gefunden, die frühestens in die Zeit des Wiederaufbaus des Jerusalemer Tempels zu datieren ist.[79] Sie kündigt nach der durch den Perserköng Kyros II. grundsätzlich eröffneten Rückkehrmöglichkeit für die Exulanten die Nähe des Heils und die

---

[76] Vgl. Ps 103,5.

[77] Auf diesen Aspekt hat C. Stuhlmueller, Creative Redemption, AnBib 43, 1970 nachdrücklich hingewiesen; zum vorliegenden Textzusammenhang vgl. S. 144–152 und Chr. Streibert, Schöpfung, BEATAJ 8, 1993, S. 43.

[78] Die jüngsten Analysen divergieren; vgl. dazu H. J. Hermisson, Einheit, in: J. Vermeylen, Hg., BEThL. 81, 1989, S. 311 und J. van Oorschot, Von Babel zum Zion, BZAW 206, 1993, S. 74–80, dessen Analysen ich mich anschließe; aber auch R. G. Kratz, Kyros, FAT 1, 1991, S. 78–80, der den dtjes Kern auf V. 24–26a begrenzt und als primäre Einleitung zu 45,1–6* versteht.

[79] Vgl. dazu R. G. Kratz, FAT 1, S. 186.

Heimkehr der Diaspora an.[80] Als Beispiel wählen wir das dieser Schicht angehörende Berufungsorakel in 42,5–9, das der Integration des ersten Gottesknechtsliedes in 42,1–4 in den Kontext dient und dabei die Botschaft aller vier Ebed-Jahwe-Lieder vor Augen hat.[81] Es ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, weil es zeigt, daß auch in den Kreisen der Verwalter des deuterojesajanischen Erbes Welt- und Menschenschöpfung zusammengesehen werden konnten. Dabei bildet das Menschenschöpfungsmotiv in V. 5b die Brücke zu dem Berufungsmotiv, in dem es eigenständig verwurzelt ist (42,5 f.):

5 *So spricht der Gott Jahwe,*
Der den Himmel geschaffen und ausgespannt,
der die Erde gebreitet und was auf ihr wächst,
Der Odem gibt dem Volk auf ihr
und Atem denen, die auf ihr wandeln.
6 *Ich, Jahwe, habe dich heilvoll berufen*
und deine Hand gefaßt
Und dich gebildet und dich bestimmt[82]
zur Verpflichtung des Volks,
zum Licht für die Völker ...

7. *Creatio prima, creatio continua und die Zweckmäßigkeit der Welt.* Man muß sich an das Aspekthafte des Denkens der biblischen Autoren erinnern, um zu verstehen, daß der Gedanke von Jahwe als dem Schöpfer von Mensch und Welt am Anfang aller Zeiten in den einschlägigen Texten nicht mit dem seines fortwährenden Schöpfertums verbunden begegnet. Es sind gleichsam zwei Fragen, auf welche die jeweiligen Texte antworten. Die eine lautet: Wer hat Menschen, Tiere und Welt zuerst erschaffen? Die andere heißt: Wer bewirkt die fortlaufende Erneuerung allen Lebens im Wechsel der Generationen? Daher hat sich der im Menschenschöpfungsmotiv des Berufungsorakels und in der poetischen Embryologie der Klage des Einzelnen enthaltene Gedanke, daß Gott der Schöpfer jedes Menschen ist,[83] erst spät mit dem der Schöpfung am Anfang verbunden. Der priesterliche Schöpfungsbericht um-

---

[80] Vgl. auch 45,18 f.; 48,12–16* und zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung H.-J. Hermisson, BEThL 81, 1989, S. 294–296, J. van Oorschot, Babel, BZAW 206, 1993, S. 222–226 und S. 227 f. bzw. R. G. Kratz, Kyros, FAT 1, 1991, S. 59–64 und S. 121–123 und zur theologischen Intention der Schicht J. van Oorschot, a. a. O., S. 321 f. bzw. H.-J. Hermisson, Gottesknecht, in: H. Canzik u. a., Hg., FS M. Hengel, 1996, S. 45–61.

[81] Zur redaktionsgeschichtlichen Einordnung vgl. J. van Oorschot, a. a. O., S. 228–235 bzw. R. G. Kratz, a. a. O., S. 128–139. Zu den sog. Ebed-Jahwe- oder Gottesknechtsliedern in Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 vgl. O. Kaiser, Grundriß II, 1994, S. 57–59.

[82] Wörtlich: *gegeben.*

[83] Vgl. dazu oben, S. 219–221.

ging diesen systematisierenden Schluß, indem er die weitere Fortpflanzungsfähigkeit der Pflanzen in dem Schöpfungsbefehl selbst begründete und bei Tieren und Menschen aus dem ihnen erteilten Fruchtbarkeitssegen ableitete (Gen 1,11.22 und 28).[84] Erst in den Ps 65; 104; 136 und 145 begegnet die Verbindung der *creatio prima* und der *creatio continua*. Unter ihnen nimmt Ps 104 seiner Bedeutung nach die erste Stelle ein, weil er das Thema der fortwährenden Schöpfertätigkeit Gottes am breitesten entfaltet.

Seine Form als Hymnus eines einzelnen,[85] seine auf unterschiedliche Vorlagen hinweisenden stilistischen Abweichungen[86] und seine Angelologie in V. 4[87] sprechen für seine nachexilische Ansetzung.[88] Die zwischen dem Psalm und dem Großen Sonnenhymnus des Pharao Echnaton (Amenophis IV.) bestehenden Entsprechungen sind zahlreich und auffällig.[89] Trotzdem ist es umstritten, ob man den Psalm als ein Echo auf die ägyptische Dichtung verstehen darf. Eine direkte Beeinflussung des israelitischen durch das ägyptische Lied dürfte schon deshalb auszuschließen sein, weil der Aton-Kult kein Exportartikel gewesen ist und auch in Ägypten die Amarnazeit nicht überdauert hat.[90] Daher ist selbst die Annahme einer phönizischen Vermittlung nicht ohne Schwierigkeiten.[91] Eher könnte man mit der Beeinflussung des weisheitlich orientierten Psalmendichters durch einen jüngeren ägyptischen Sonnenhym-

---

[84] Vgl. dazu unten, §10.4, S. 258–260.

[85] Vgl. dazu F. Crüsemann, Stud. zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, 1969, S. 286–288.

[86] Zum einen hymnischer Partizipialstil, in dem von Jahwe in der 3. Person die Rede ist (vgl. V. 2b.5.10.19.32), zum anderen finiter Verbalstil mit Sätzen die ihn anreden oder von seinem Handeln berichten (V. 1aβ.2a.7–9.20–30); vgl. dazu F. Crüsemann, a. a. O., S. 287 und O. Loretz, Die Psalmen. Teil II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. Psalm 90–150, AOAT 207/2, 1979, S. 112.

[87] O. Loretz, ebd.

[88] Auch der in V. 27 nachgetragene Gedanke, daß Gott den alten Meeresdrachen Leviatan als sein Spielzeug erschaffen haben, ist vorexilisch nicht denkbar. Zur Begründung des sekundären Charakters des Verses vgl. unten S. 230 Anm. 99 und zur Sache J. Day, God's conflict, UCOP 35, 1985, S. 72–75 und S. 189.

[89] Vgl. die Übersetzung TUAT II/6, 1991, S. 846–853 und dazu G. Nagel, A propos des rapports du Psaume 104 avec les textes Égyptiens, in: W. Baumgartner, Hg., FS A. Bertholet, Tübingen 1950, S. 395–403, besonders S. 396–398, wo er nachweist, daß die V. 29.30.21.23.14.25.26.27.10.11.24 in dieser Reihenfolge im Großen Sonnenhymnus Echnatons ihre Entsprechungen besitzen. Zur Diskussion vgl. F. Crüsemann, a. a. O., S. 287 mit Anm. 2 und L. C. Allen, Psalms 101–150, WBC 21, 1983, S. 28–32 sowie zuletzt Th. Krüger, „Kosmotheologie", BN 68, 1993, S. 49–74, dem eine direkte oder indirekte Abhängigkeit des Psalms von dem Sonnengesang Echnatons eher als fraglich erscheint. Vgl. die Übersetzung von J. Assmann, TUAT II/6, S. 849 f.

[90] Vgl. K.-H. Bernhard, Amenophis IV, MIO 15, 1969, S. 193–206.

[91] M. Dahood, Psalms III. 105–150, AncB 17A, 1970, S. 33; ferner H.-J. Kraus, Psalmen II, BK XV/2, 1960, S. 709.

nus rechnen[92] und in der Folge den biblischen Gedanken der *creatio continua* als ein spätes Echo auf die *neue Sonnen-Theologie* der 18.–20. Dynastie betrachten.[93] Doch auch unter dieser religionsgeschichtlich wahrscheinlicheren Voraussetzung wird man in Rechnung stellen, daß sich die Übereinstimmung einzelner Motive aus der gemeinsamen Thematik der Dichtungen ergeben kann.

Erklärungsbedürftig bleibt vor allem, warum in weisheitlichen Kreisen des nachexilischen Judentums der Gedanke der *creatio continua* rezipiert worden ist. Die Voraussetzung für die Universalisierung des Motivs des fortwährenden Schöpfertums Jahwes, wie es uns in den oben erwähnten Traditionen der Klage und des Berufungsorakels begegnete, liegt wesentlich in der völligen Entmachtung der generativen und vegetativen Potenzen der kanaanäischen Götter durch Jahwe. Mithin ist der biblische Gedanke der *creatio continua* vor allem eine Folge des jüdischen Monotheismus. Der mit ihr verbundene Gedanke der Zweckmäßigkeit der Schöpfung erklärt sich als Entfaltung des abschließenden göttlichen Urteils über alle seine Werke in Gen 1,32.[94]

Trotzdem besteht eine Parallele zwischen der biblischen Konzeption und der ägyptischen neuen Sonnen-Theologie. In ihr hatte sich die Erfahrung von der Leben erweckenden Macht des Sonnengottes mit der *Vorstellung von der Einsamkeit und Einzigkeit Gottes* verbunden, *die ihn aus allen götterweltlichen Konstellationen heraus und der Welt gegenüber stellt,* und doch gleichzeitig (außer in der Amarnazeit) *der Welt ihre Götter* beläßt und *sie zusammen mit den Menschen als Gottes-Kinder* sieht, *denen sich der Sonnengott aus der Ferne seines einsamen Laufes als „Mutter und Vater" in liebender Fürsorge zuwendet.*[95] Entsprechend wird er in dem Hymnus aus dem der Ramessidenzeit angehörenden Grab des Nebwenenef gepriesen:

> *Du bist es, der alles Seiende gebildet hat,*
> *sie leben auf, wenn du leuchtest.*
> *Sie wenden sich dir zu, wenn du für sie erscheinst,*
> *sie sind verklärt, wenn deine Strahlen sich ausbreiten über ihren Gliedern;*
> *kein Ort ist hier bar deines Lichts.*
> (...)
> *Der Hauch deines Mundes kommt an jede Nase,*

---

[92] A. Baruq, L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte, Bibliothèque d'Étude 33, 1962, S. 320 f.

[93] Vgl. zu ihr J. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, S. 113–123 mit zahlreichen Belegen; zu Theologie und Weltbild Echnatons und der Amarnazeit vgl. ders., Ma'at, 1990, S. 231–236.

[94] Vgl. dazu unten, S. 261.

[95] J. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, S. 121; zur Gotteskindschaft des Menschen E. Otto, Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten, in: Probleme biblischer Theologie. FS G. von Rad, hg. v. H. W. Wolff, München 1971, S. 335–348 und dazu auch unten, §11.6, S. 306.

du bist die Augen selbst, man sieht durch dich.
Dein Lichtschein erweckt die Gesichte
und macht jedermann wach, der darniederliegt.[96]

Der Dichter des 104. Psalms hat mit der eigentümlichen Einbindung von Aussagen über Jahwe im Stil des partizipialen Hymnus in solche, die ihn unmittelbar anreden, den zwischen Gott und Menschen bestehenden Abstand unterstrichen. Jahwe steht dem Menschen als der gegenüber, dem er seinen Lobpreis wegen der Größe seiner Macht und Herrlichkeit und der Weisheit seiner Werke schuldet. Seine Gottheit offenbart sich in der Gewalt und Strahlkraft seines Erscheinens (V. 1b–4),[97] seine Macht in der Gründung der Erde und der unumkehrbaren Vertreibung der Wasser der Flut (V. 5–9). Diesem urzeitlichen Handeln Gottes entspricht sein fortwährendes, das sich in seiner Vor- und Fürsorge für Tiere und Menschen erweist (V. 10–23): Er läßt die Quellen sprudeln und speist so die Bäche, von denen alle Tiere trinken, während die Vögel über ihnen im Laub singen (V. 10–13). Er läßt Regen auf die Berge fallen, gibt so den Pflanzen der Erde Wachstum und Gedeihen und damit den Menschen Brot und Wein (V. 13–16). Er läßt Sperlinge und Reiher in den Wipfeln der Zedern nisten, gibt den Steinböcken auf den Bergen und den Klippdachsen in den Klüften ihren Lebensraum (V. 16–18). Er regelt durch Mond und Sonne die Zeiten und läßt es Nacht werden, in der die Raubtiere auf Jagd gehen, und dann wieder Tag, an dem die Menschen sich an ihre Arbeit begeben (V. 19–23). Dieses Gotteshandeln steht nicht allein im Dienst des Menschen, sondern gilt aller Kreatur (V. 14–18). Der unangefochtene Monotheismus des Dichters zeigt sich darin, daß er im Gegensatz zu Gen 1,16 unbefangen von Mond und Sonne reden kann: Beide sind natürlich ebenso Jahwes Werke wie der Wechsel von Tag und Nacht[98] (V. 19). So steht der Beter staunend vor der Fülle der Werke Gottes und dem Geheimnis seiner Schöpfermacht, die sich im Kreislauf des Stirb und Werde offenbart (V. 24.27–30*):[99]

24 *Wie zahlreich sind deine Werke, Jahwe,*
voll ist die Erde deiner Geschöpfe.
27 *Sie alle warten auf dich,*
daß du sie speist zu seiner Zeit.

---

[96] J. Assmann, a. a. O., S. 131.

[97] Zu temporär solaren Zügen Jahwes vgl. G. W. Ahlström, An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine, StOr 55/3, 1984, S. 22 f.; H.-P. Stähli, Solare Elemente im Jahweglauben des ATS, OBO 66, 1985, und H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, 1982, S. 229–273.

[98] Vgl. Gen 1,4 f.

[99] Die Trikola in den V. 24–26 dürften als Indiz dafür anzusehen sein, daß dieser Abschnitt nachträglich erweitert ist. So dürfte schon V. 24aß nachgetragen sein. Da die V. 25–26 den Zusammenhang zwischen V. 24 und 27 unterbrechen, könnten sie insgesamt sekundär sein; vgl. aber auch O. Loretz, Die Psalmen II,. AOAT 207/2, 1979, S. 106 f., der jeweils nur ein Kolon ausscheidet.

28 *Gibst du ihnen, so lesen sie auf,*
öffnest du deine Hand, werden sie satt[100].
29 *Verbirgst du dein Antlitz, erschrecken sie,*
sammelst du ihren Odem ein, scheiden sie ab.[101]
30 *Sendest du deinen Odem aus, werden sie geschaffen,*
und du erneuerst das Antlitz der Erde.

Dieser Gott ist der Nahe und der Ferne, der, der Leben gibt und erhält, wie der, der ihm sein Ende bestimmt. Sein Schöpfungshandeln erscheint dem Dichter in seinem das Leben von Menschen und Tieren ermöglichenden Zusammenspiel als zweckmäßig. Ein späterer ordnete auch den Leviatan, den alten Chaosdrachen in diese Welt der Zwecke ein: Er ist für ihn zum Geschöpf und zugleich zum Spielzeug Gottes geworden. Die Teleologie nimmt der Welt ihre Schrecken, aber sie nimmt Gott nichts von seiner Majestät. Anders als die Späteren ersehnt der Dichter nicht das ewige Leben. Der Kreislauf des Stirb und Werde erscheint ihm als eine sinnvolle göttliche Fügung, die er nicht hinterfragt, weil sie im Dienst des Lebens steht.

Wie ein Echo aus Ps 104,27 heißt es in Ps 145,15 f.:

Aller Augen warten auf dich,
daß du ihnen ihre Speise gibst zu seiner Zeit.
Du öffnest deine Hand
und sättigst alles, was lebt, mit Wohltaten.

Auch sein Dichter deutet den Leben ermöglichenden und erhaltenden Zusammenhang in der Schöpfung als Folge des ständigen Wirkens Gottes (vgl. Ps 136,25 und 147,14–18).

Den letzten Schritt hat dann Ben Sira in Sir 39,16–35 gezogen.[102] Er führte die Zweckmäßigkeit der Schöpfung mit ihrem Arsenal an Gütern und Übeln auf Gottes vorweltliche Vorsehung zurück. Weil der Herr wußte, was er brauchen würde, um die Frommen zu laben und die Vermessenen zu züchtigen, hat er im Anfang alles erschaffen, dessen er dazu bedarf (V. 16–21):

16 *Die Werke des Herrn, sie alle sind gut,*
er stellt bereit für jeden Zweck zu seiner Zeit.[103]
17 *Man sage nicht: Was ist das? Wozu dient das?*
Denn alles findet sich zu seiner Zeit.
Durch sein Wort steht zu Hauf das Wasser,
durch den Spruch seines Mundes der Wasser Speicher.

---

[100] Das *ṭôb* dürfte Zusatz sein.

[101] Das *und kehren zu ihrem Staub zurück* in V. 28b dürfte wiederum nachgetragen sein.

[102] Vgl. dazu O. Kaiser, Die Rezepetion der stoischen Providenz bei Ben Sira, in: Memorial Volume Ferdinand Deist, ed. J. Cook and others, JNSL 24/1, 1998, S. 1–14.

[103] Lies mit H^B; vgl. P. Skehan und A. Di Lella, AncB 39, 1987, S. 456 z. St.

18 *Durch ihn geschieht, was ihm gefällt,*
kein Hindernis gibt's für sein Helfen.
19 *Die Werke alles Fleisches sind vor ihm,*
nichts ist verborgen vor seinen Augen.
20 *Von Weltzeit zu Weltzeit reicht sein Blick,*
gibt es eine Begrenzung[104] *für seine Hilfe?*
Nichts ist zu klein und gering für ihn,
und nichts zu wunderbar und zu gewaltig.
21 *Kein Grund darum zu sagen: Wozu ist denn das?*
Denn alles ist für seinen Zweck bestimmt!
Man sage nicht: Dies ist schlechter als das!
Denn alles bewährt sich zu seiner Zeit.

Literatur: R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen, CThM.A 3, Stuttgart 1974; *J. Assmann*, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie, OBO 51, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1983; *ders.*, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990; *K.-H. Bernhardt*, Amenophis IV. und Psalm 104, MIO 15, 1969, S. 193–206; *R. J. Clifford*, Creation in the Psalms, in: *ders.* und J. J. Collins, Hg., Creation in the Biblical Traditions, CBQ.MS 24, Washington/DC 1992, S. 57–69; *J. Day*, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of an Canaanite myth in the Old Testament, UPOC 35, Cambridge 1985; *I. Engnell*, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford 1967²; *H.-J. Hermisson*, Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40–55, in: J. Vermeylen, Hg., The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe, BEThL 81, Leuven 1989, S. 287–312; *ders.*, Gottesknecht und Gottes Knechte. Zur ältesten Deutung eines deuterojesajanischen Themas, in: H. Canzik u. a., Hg., Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel, Tübingen 1996, S. 43–68; *C. Houtman*, Der Himmel im AT. Israels Weltbild und Weltanschauung, OTS 30, Leiden 1993; *E. O. James*, Creation and Cosmology. A Historical and Comparative Inquiry, SHR 16, Leiden 1969; *B. Janowski*, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen" im Alten Orient und im AT. I: Alter Orient, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn 1989; *J. Jeremias*, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987; *ders.*, Schöpfung in Poesie und Prosa des ATs. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des ATs, in: H. Merklein und W. H. Schmidt, Hg., JBTh 5, 1990, S. 11–36; *O. Kaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin (1959) 1962²; *R. G. Kratz*, Kyros im Deuterojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55, FAT 1, Tübingen 1991; *Th. Krüger*, „Kosmotheologie" zwischen Mythos und Erfahrung. Psalm 104 im Horizont altorientalischer und atl. „Schöpfungs"-Konzepte, BN 68, 1993, S. 49–74; *O. Loretz*, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe, UBL 7, Münster 1988; *H.-P. Mathys*, Dichter und Beter. Theologen aus spätatl. Zeit, OBO 132, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1994; *H. Merklein* und *W. H. Schmidt*, Hg., Schöpfung und Neuschöpfung, JBTh 5, Neukirchen-Vluyn 1990; *J. van Oorschot*, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 206, Berlin. New York 1993; *G. L.*

---

[104] Wörtlich: *Zahl.*

Prato, Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini, AnBib 65, Rom 1975; *R. Rendtorff*, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja, ZThK 51, 1954, S. 3–13 = ders., GSt zum AT, ThB 57, München 1975, S. 209–219; *K. Seybold* und *E. Zenger*, Hg., Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin, HBS 1, Freiburg i. Brsg. u. a. 1994; *H. Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989; *Chr. Streibert*, Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit, BEATAJ 8, Frankfurt am Main 1993; *C. Stuhlmueller*, Creative Redemption in Deutero-Isaiah, AnBib 43, Rom 1970; *T. Veijola*, Verheißung in der Krise, AASF.B 220, Helsinki 1982; *J. Vermeylen*, Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe, in: F. Blanquart, Hg., La création dans l'Orient Ancien, LecD 127, Paris 1987, S. 183–240; *C. Westermann*, Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im AT, in: Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost, hg. v. F. Maass, BZAW 105, Berlin 1967, S. 238–244; *M. Witte*, Die biblische Urgeschichte, BZAW 265, Berlin und New York 1998; *E. Würthwein*, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, in: Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 317–327 = *ders.*, Wort und Existenz, Stud. zum AT, Göttingen 1970, S. 28–38; *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983.

§ 10 Die Welt als Schöpfung Gottes

Lehrsatz 1: Erst auf dem Hintergrund der altorientalischen und altägyptischen Vorstellungen von der Entstehung der Welt geben die biblischen Aussagen über die Erschaffung der Welt ihre Eigenart zu erkennen: Der Schöpfergott des Alten Testaments ist kein Teil dieser Welt, das Weltwerden oder die Kosmogonie ist kein Teil der Entstehung Gottes oder der Theogonie. Daher scheidet von den drei in seiner Umwelt begegnenden Vorstellungen von der Schöpfung als Herstellung, als Zeugung und als Folge göttlichen Befehls die mittlere aus. Andererseits ist die Vorstellung von Gottes handwerklichem Herstellen schließlich ganz in den Schatten von der durch das Wort getreten.

Lehrsatz 2: Der Weltüberlegenheit und Freiheit Gottes bei der Erschaffung von Himmel und Erde und ihrer Bewohner gibt am deutlichsten der priesterliche Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a mit seiner Vorstellung von Gottes schaffendem Wort Ausdruck: Es ist die Quelle von allem, was existiert und was lebt. Durch die Rahmung der Aussage über den Urzustand der Welt in V. 2 durch die Aussagen über Gottes Schaffen in V. 1 und V. 3 wird das Chaos entmächtigt. Damit lag der Weg für die biblische vorphilosophische Formel für die Schöpfung des Seienden aus dem Nichtseienden als dem Ungestalteten in 2. Makk 7,28, Röm 4,17 und Hebr 11,3 frei. Sie wurde in der 2. Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. in der christlichen Theologie in Auseinandersetzung mit dem christlich-platonischen und christlich-gnostischen Dualismus zum Begriff der *creatio ex nihilo* ausgestaltet. Theophilus von Antiochien zog daraus die Kon-

sequenz, indem er ausdrücklich die Geschöpflichkeit der Materie behauptete. Dank ihrer Aufnahme durch Irenaeus ist dieses Konzept zur kirchlichen Lehre geworden.

Lehrsatz 3: Weil Gottes- und Weltbewußtsein zusammengehören, verweist die Welt dank der Ordnung der Gestirne und ihrer gewaltigen kosmischen Erscheinungen auf ihren Schöpfer. Darauf beruht sein Anspruch auf die universale Anerkennung seiner Gottheit. Aus ihr erwachsen für den Menschen die Einsicht und die Dankbarkeit gegen Gott als Geber des eigenen und allen Lebens, die sich in seinem Lob manifestiert, und die Anerkennung der Mitgeschöpflichkeit des anderen, die ihm sein Recht einräumt.

1. *Die Grenzen binnen-mythischer Schöpfungsvorstellungen.* Das Mittel für die Bestimmung der spezifischen Eigenart eines Phänomens besteht in seinem Vergleich mit einer verwandten, aber doch nicht identischen Erscheinung. Indem wir feststellen, was sie nicht ist, nähern wir uns der Bestimmung dessen an, was ihre Eigentümlichkeit ausmacht. So tritt auch die Besonderheit der alttestamentlichen Vorstellung von der Welt als Gottes Schöpfung am deutlichsten zutage, wenn wir sie auf dem Hintergrund der einschlägigen Konzepte seiner Umwelt betrachten. Demgemäß wenden wir uns im folgenden zunächst babylonischen und dann ägyptischen kosmogonischen Mythen zu. Dabei wird sich zeigen, in welchem Umfang die jeweiligen Vorstellungen von den geographischen Gegebenheiten bestimmt sind und auf welchen gemeinsamen Denkvoraussetzungen sie beruhen. Gewohnt, dem streitbaren Monotheismus der biblischen Religion den Polytheismus der Naturreligionen gegenüberzustellen, werden wir beobachten, daß es auch im Alten Orient und zumal im Alten Ägypten in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. eine Tendenz gegeben hat, die Vielheit der Götter der Einheit eines Gottes unterzuordnen. Leider sind wir im Blick auf die Schöpfungsvorstellungen der kanaanäischen Religion im wesentlichen nach wie vor auf die späten, durch den Euhemerismus[1] beeinflußten Nachrichten bei Philo von Byblos angewiesen. Denn obwohl der höchste Gott des ugaritischen Pantheons El als Schöpfer und Vater der Götter und Menschen galt,[2] sind bisher in den dort gefundenen Texten keine Mythen entdeckt worden, die sich mit der Welt- und der Menschenschöpfung beschäftigen.[3] Lediglich aus dem in hethitischer Sprache über-

---

[1] Unter Euhemerismus versteht man die erstmals von dem Ende des 3. und Anfang des 2. Jh.s v. Chr. wirkenden Euhemeros von Messene vertretene Deutung der Götter als personifizierter Naturgewalten bzw. dank ihrer klugen Politik hochberühmter und daher vergöttlichter Herrscher der Urzeit; vgl. A. Lesky, Geschichte der griechischen Literatur, Bern und München 1971[3], S. 874 f.

[2] Vgl. dazu O. Loretz, Ugarit, 1990, S. 66 f., W. Herrmann, DDD, Leiden 1995, Sp. 524 f. und unten, S. 245 f.

[3] Ob man den Baal-Mythos als Schöpfungsmythos betrachtet, ist eine Frage der

lieferten, seinem Inhalt nach aber kanaanäischen Mythos von El, Ashertu und dem Sturmgott[4] läßt sich aus der Bezeichnung Els als *kunirscha* (d. h. קנא ארץ)[5] entnehmen, daß er auch als Schöpfer der Erde galt. Statt dessen gewährt uns das ugaritische Baal-Epos einen Einblick in einen ihm vorgegebenen älteren an den Jahreskreis gebundenen Mythos und zugleich in die Hierarchien des kanaanäischen Pantheons. Es handelt von dem Kampf des Wettergottes Baal[6] mit dem Meeresgott Jam, seinem Rivalen im Streit um die Königsherrsherrschaft über die Erde, von seinem Abstieg in das Totenreich des Gottes Mot[7] und seiner Wiederkehr. Der Mythos ist in dem Epos bereits historisiert und damit vermutlich in die Urzeit gerückt.[8] Daher konnte er spätestens im nachexilischen Judentum in die Schöpfungsvorstellungen einbezogen werden.[9]

Als erstes wenden wir uns dem babylonischen Schöpfungsepos zu, das man der Gepflogenheit der Keilschriftliteratur gemäß nach seinen beiden ersten Worten als Enuma Elisch (*Als droben* ...) zu bezeichnen pflegt.[10] Es

---

Interpretation. Versteht man unter der Schöpfung der Welt einen *einmaligen Akt am Anfang der Welt*, kann man den primär am Jahreskreislauf orientierten Mythos vom Kampf Baals gegen das Meer und seinem Sieg über den Tod allenfalls als ein *sekundäres Schöpfungsgeschehen* bezeichnen, weil es von dem Sieg des Gottes über das Chaos und des Lebens über den Tod handelt, O. Loretz, a. a. O., S. 158 f. Vgl. dazu auch die ausführliche Diskussion des Problems bei J. Day, God's conflict, UCOP 35, 1985, S. 7–18, bes. S. 17 f. – Da im Baal-Epos des Ilimilku Mot sieben Jahre nach der Rückkehr Baals aus der Unterwelt auf seinen Königsthron bei ihm interveniert, um schließlich nach einem weiteren Zweikampf mit ihm sein Königtum anzuerkennen (KTU 1.6.V, vgl. Z.7–11), ist der jahreszeitliche Aspekt der einzelnen Mythologeme in den Hintergrund getreten. Daher könnte der Kampf mit dem Meeresgott Jam für die Rezipienten in der Urzeit liegen. Das Epos würde demgemäß die Stabilität der das Leben ermöglichenden Weltordnung versichern und damit ebenso den das Meer gegen das Festland treibenden Winterstürmen wie der Zeit der sommerlichen Dürre ihre Schrekken nehmen: Auch wenn Jam Baal seinen Thron alljährlich streitig macht und Mot ihn alljährlich zwingt, zu ihm in die Unterwelt herabzufahren, steht der glückliche Ausgang seit der Urzeit fest. Zu den unterschiedlichen Deutungen des Mythos vgl. M. Dietrich und O. Loretz, TUAT III/6, 1997, S. 1091–1198.

[4] Erstveröffentlichung durch H. Otten, Ein kanaanäischer Mythos aus Boghazköy, MIO 1/1, 1953, S. 125–150: engl. Übers. v. A. Goetze, ANET[2/3], S. 519; vgl. auch H. Gese, in: H. Gese u. a., Hg., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, RM 10/2, 1970, S. 113–115, bzw. knapp O. Loretz, Ugarit, S. 68 und S. 155.

[5] Vgl. Gen 14,22.

[6] Vgl. zu ihm W. Herrmann, DDD, Sp. 249–263.

[7] Vgl. zu ihm J. F. Healey, DDD, Sp. 1122–1132.

[8] Vgl. dazu J. C. de Moor, Seasonal Pattern, AOAT 16, 1971, aber auch H. Gese, RM 10/2, S. 51–80, bes. S. 79 f.

[9] Vgl. dazu GAT I, S. 106–110 und oben, § 9.5, S. 224 Anm. 65.

[10] Vgl. die Bearb. von W. G. Lambert, aus dem Engl. übers. v. K. Hecker, TUAT III/4, 1994, S. 565–602.

diente im babylonischen Neujahrsritual als Hymnus auf Marduk und wurde daher nicht der Kultgemeinde, sondern dem Gott selbst vorgelesen.[11] Es setzt mit einer sechs Generationen umfassenden Theogonie ein, die bis zur Geburt des babylonischen Stadt- und Sonnengottes Marduk führt. Der Lärm der jungen Götter ging Tiamat, der tiergestaltigen Verkörperung des Urmeeres als des weiblichen Prinzips,[12] und ihrem Gemahl Apsu, der Verkörperung des Süß- und des Grundwassers als des männlichen Prinzips,[13] auf die Nerven. Nachdem Ea, der Gott der Weisheit,[14] den auf die Vernichtung der Götter sinnenden Apsu getötet und in ihm zusammen mit seiner Gemahlin Damkina[15] Wohnung genommen hatte, erzeugten beide Bel/Marduk als den Klügsten der Götter.[16] Aber nun erhöhte Tiamat unter ihren Söhnen Kingu zum Herrn des Schicksals, um mit seiner Hilfe und unterstützt von weiteren von ihr erschaffenen Ungeheuern und Dämonen die Ermordung ihres Gatten zu rächen. Nachdem ihr die anderen großen Götter nicht entgegenzutreten vermochten, verliehen sie ihrerseits Marduk das mächtigste Schicksal als König über das Universum. So ausgerüstet trat er Tiamat und ihren Gehilfen entgegen, besiegte und tötete sie, während er Kingu gefangen nahm, fesselte und in die Unterwelt schickte. Nachdem er den großen Göttern ihren himmlischen Standort erschaffen, die Sternbilder zusammengefügt und dem Jahr und den Monaten ihre Grenzen bestimmt hatte, bildete er aus den beiden Hälften des Kadavers der Göttin Tiamat Himmel und Erde.[17] Dann übergab er die ihrem Sohn und Gefolgsmann Kingu im Kampf geraubten Schicksalstafeln dem Gott des fernen Himmels Anu.[18] Nachdem ihn alle Götter als ihren König anerkannt hatten, schuf Marduk mit Hilfe des weisen Gottes Ea/Nudimud aus dem Blut Kingus den Urmenschen Lullu. Schließlich wies er den 600 Anunnaki[19] den Himmel und die Unterwelt als ihre Domänen zu.[20] Zum Dank dafür erbauten ihm die Götter seinen Tempelturm Esagil[21] in Babylon, und schließ-

---

11 A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, 1964 (ND), S. 232 f.

12 Vgl. zu ihr B. Alster, DDD, 1995, Sp. 1634–1637, aber auch B. Becking, ebd., Sp. 574.

13 Vgl. zu ihm E. O. Edzard, WM I, S. 38 und B. Becking, DDD, Sp. 574 f.

14 Auch Enki, *Herr der Erde*, genannt; vgl. zu ihm E. Ebeling, RlA II, 1938, Sp. 374b–379a bzw. D. O. Edzard, WM I, S. 56 f.

15 Vgl. zu ihr D. O. Edzard, WM I, S. 50.

16 Vgl. zu ihm T. Abusch, DDD, Sp. 1014–1026. bes. Sp. 1024.

17 Vgl. dazu Th. Jacobsen, in: H. Frankfort u. a., Frühlicht/Alter Orient, UB 9, 1954 (1981^2), S. 188–191 bzw. ders., Treasures, 1976, S. 167–169.

18 Vgl. zu ihm D. O. Edzard, WM I, S. 40 f. s. v. „An“ bzw. M. Hutter, DDD, Sp. 737.

19 Taf. VI,39–44; zu den Anunnaku (jünger Anunnaki) vgl. D. O. Edzard, WM I, S. 42 s. v. „Anunna“.

20 Zu der Gegenüberstellung der 300 Igigi des Himmels zu den 600 des Apsu in Taf. VI,69 als Einfügung vgl. W. G. Lambert, TUAT III/4, S. 593 Anm. 69a; zu den Igigi D. O. Edzard, WM I, S. 80.

21 Vgl. zu ihm E. Unger, Art. Babylon §99, RLA I, S. 253a-359a.

lich bestimmten sie seine fünfzig Namen.[22] Schon diese knappe Inhaltsangabe zeigt, daß in dem Epos ganz unterschiedliche Traditionen verarbeitet werden. Zur Ehre des babylonischen Stadtgottes Bel/Marduk geschaffen, stellt es gleichsam das Endergebnis der babylonischen kosmogonischen Überlegungen dar.[23] Das wird bereits deutlich, wenn wir seinen Anfang (Tafel I, 1–14) genauer betrachten:[24]

Als oben der Himmel noch nicht existierte
und unten die Erde noch nicht entstanden war –
gab es Apsu, den ersten, ihren Erzeuger,
und Schöpferin Tiamat, die sie alle gebar.
Sie hatten ihre Wasser miteinander vermischt,
ehe sich Weideland verband und Röhricht zu finden war –
als noch keiner der Götter geformt
oder entstanden war, die Schicksale nicht bestimmt waren,
da wurden die Götter in ihnen geschaffen:
Lachmu und Lachamu wurden geformt und entstanden.
Während sie wuchsen und an Gestalt zunahmen,
wurden Anschar und Kischar, die sie übertrafen, geschaffen.
Sie verlängerten ihre Tage, vermehrten ihre Jahre.
Anu, ihr Sohn, konnte sich mit seinen Vätern messen.

Der Einsatz entspricht der Art und Weise, in der im Rahmen des mythisch-symbolischen Denkens vom Anfang aller Dinge erzählt werden kann, nämlich indem alles, was die Welt ordnet und gliedert, als nicht existent bezeichnet wird.[25] Dieser sich für das bildhafte Denken ergebenden Notwendigkeit war auch der vermutlich gegen Ende des 12. Jh.s v. Chr. wirkende Verfasser des babylonischen Schöpfungsepos unterworfen.[26] Da den Babyloniern ebenso wie den Hebräern eine Bezeichnung für das Ganze der Welt fehlte, mußte der Dichter stattdessen von seinen beiden Aspekten als Himmel und Erde sprechen. Daher setzte er mit der Feststellung ein, daß zu der Zeit, als beide noch nicht entstanden waren, allein die zwei kosmischen Urpotenzen und Urgötter Apsu, das Grundwasser, und Tiamat, das Meerwasser, existierten. Als positive Folie für die negative Feststellung, daß sich ihre Wasser vermischt, aber weder Weideland noch Rohrinseln gebildet hatten, dürften Beobachtungen in

[22] Vgl. dazu die Einführung von W. G. Lambert, übers. v. K. Hecker, Das Enuma Elisch, TUAT III/4, 1994, S. 565–569.

[23] Daß sich in dem Epos der Übergang von der Anarchie über die primitive Demokratie zur Monarchie spiegelt, zeigt die Strukturanalyse von Th. Jacobsen, Treasures, S. 183–190.

[24] TUAT III/4, S. 569 f. Eine Übersetzung des Epos auch ANET$^{2/3}$, S. 60–72, Ergänzungen zu den Taf. V-VII S. 501–503.

[25] Vgl. dazu auch R. Hönigswald, Erkenntnistheoretisches zur Schöpfungsgeschichte der Genesis, SGV 161, 1932.

[26] Vgl. auch die sumerischen, die Welt vor der Schöpfung beschreibenden Fragmente übers. v. W. H.Ph. Römer, in: TUAT III/3, 1993, S. 353 f. und S. 355 f.

den Sümpfen und Marschen im Bereich des Unterlaufes von Eufrat und Tigris (und zumal in dem ihrer Vereinigung, des Schatt el-Arab gedient haben. Der Epiker greift dabei vermutlich auf eine ältere Kosmogonie zurück, die mit dem Entstehen von Rohrinseln und Weideland im Bereich der Vermischung des Fluß- und des Meerwassers einsetzte.[27] Als zweites Götterpaar entstehen Lachmu und Lachamu, zwei einigermaßen dunkle Potenzen,[28] und dann als drittes Anschar (*der ganze Himmel*) und Kischar (*die ganze Erde)* als solche des Himmels (sumerisch: An) und der Erde (Sumerisch: Ki).[29] Mit der Geburt ihres Sohnes Anu, dem Himmel und Gott des höchsten Himmels, und dessen Sohnes Nudimmu oder Ea, dem Gott der Weisheit und des Grundwassers, dem Herrn der Erde (Enki), läßt es der Dichter mit den kosmogonischen Grundkräften bewenden. Denn statt nun der Logik der Geschichte entsprechend von der Entstehung von Himmel und Erde zu berichten, geht er sogleich zu dem sich anbahnenden Konflikt zwischen den jungen und den alten Göttern über, ohne den als Wettergott und Herrn des Pantheons bedeutenderen zweiten Sohn Anus Enlil[30] und dessen Gemahlin Ninlil[31] auch nur zu erwähnen. Die Ursache für die beiden Abwandlungen liegt auf der Hand: Der Epiker wollte die Erschaffung von Himmel und Erde ebenso seinem Stadtgott vorbehalten wie die Herrschaft über die Götter und die ganze Erde.

Die im Hintergrund dieser Einleitung stehende ältere kosmogonische Erzählung dürfte zunächst davon berichtet haben, wie sich im Bereich der Vermischung des Süßwassers mit dem Salzwasser Schlick und Rohrinseln bildeten. Diese legten sich rund um den als stabilen Ring vorgestellten Horizont an, bis aus ihm Himmel und Erde entstanden. Im Epos sind die Götter der ersten fünf Generationen, mit deren Geburten sich ursprünglich die Welt ausdifferenzierte, zu bloßen Urpotenzen der Welt geworden. Während primär Kosmogonie und Theogonie, Weltwerden und Götterentstehung, identisch waren, ist davon allein die letztere übrig geblieben. Aber trotz dieser im Interesse der Verherrlichung Marduks erfolgten Abwandlungen bleibt davon die Anschauung unberührt, daß Götter, Menschen und Welt letztlich einer Natur, einer Physis oder einer Substanz sind: Die Alten waren entschieden monophysitisch.[32] Das schloß freilich nicht aus, daß man sich die Macht der Götter der der Menschen in abgestufter Potenz überlegen und die einen (von

---

[27] Im vorliegenden Epos Taf. V. 53–55 scheint Tiamat die ursprünglich dem Apsu zukommende Bedeutung als Inbegriff des Grundwassers usurpiert zu haben; vgl. dazu B. Alster, DDD, Sp. 1635 f.

[28] Vgl. dazu G. C. Heider, DDD, Sp. 937 f.

[29] Vgl. zu ihnen A. Livingstone, DDD, Sp. 202.

[30] Sumerisch: „Herr Windhauch"; vgl. zu ihm D. O. Edzard, WM I, S. 59–62.

[31] Sumerisch: „Herrin Windhauch"; vgl. zu ihr D. O. Edzard, a. a. O., S. 113.

[32] Vgl. dazu J. Wilson, in: H. Frankfort u. a., Frühlicht/Alter Orient, UB 9, 1954 (1981^2), S. 78.

Ausnahmen abgesehen) als unsterblich,[33] die anderen aber (wiederum von Ausnahmen abgesehen) als sterblich[34] vorstellte.

Die den Göttern als solchen eigene Überlegenheit über Menschen und Welt kann man als *Wirkungstranszendenz* bezeichnen.[35] Demgemäß wird ihre Größe, Macht und Gestalt (wie man es am Beispiel Marduks im Enuma Elisch Taf.I,85–104 beobachten kann) potenziert.[36] Daran partizipiert auch die alttestamentliche Gottesvorstellung. Allerdings läßt sich in der Potenzierung der räumlichen Distanz zwischen Gott und Welt, wie sie z. B. in der Vorstellung von Gottes Thronen im siebten Himmel begegnet,[37] trotz ihres binnen-mythischen Horizontes eine auf eine echte Transzendentalisierung zulaufende Tendenz feststellen. Für sie läßt sich auch Gen 1,1–3 in Anspruch nehmen; denn wenn man unter der רוּחַ אֱלֹהִים in V. 2 nicht den Geist Gottes versteht, sondern sie als hyperbolische Bezeichnung für einen gewaltigen Sturm deutet,[38] befindet sich Gott am Anfang in einem kosmischen Nirgendwo bzw. einer übersinnlichen himmlischen Welt.[39] Der einzige Gott, der nicht Teil der Welt ist, sondern sich dem Chaos mit seinem Werdewort zuwendet, verlangt danach, als der transzendente begriffen zu werden. Die Ägypter besaßen zwei weitere Konzepte, um die Überlegenheit des Schöpfergottes auszudrücken: Sie konnten ihn einerseits als den bezeichnen, der sich selbst erschuf,[40] und sie konnten andererseits seine absolute Verborgenheit und Unerkennbarkeit betonen und damit ansatzweise den Weg der negativen Theologie einschlagen,[41] der konsequent zuende gedacht in den Gedanken der Transzendenz mündet. Die Vorstellung, der Schöpfergott habe sich selbst erschaffen, setzte freilich ebenso seine Herkunft aus dem Urmeer voraus, wie sie an seine Identifizierung mit der Sonne gebunden war. Insofern war sie mythischer, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Aber auch der große Unbekannte und Verborgene

---

33 Zum Altern und Sterben der Götter in der ägyptischen Religion vgl. E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 1970 (ND), S. 143–159.

34 Vgl. dazu auch unten, §11.1, S. 280–282.

35 Vgl. dazu auch E. Hornung, Der Eine und die Vielen, 1970 (ND), S. 186.

36 Vgl. z. B. Z.93–100 (TUAT III/4, S. 572): *Seine Gliedmaßen waren unvorstellbar wunderbar,/ unmöglich zu begreifen, mit Mühe nur zu betrachten./ Vier waren seine Augen, vier seine Ohren,/ wenn er seine Lippen bewegte, schoß Feuer hervor./ Seine vier Ohren wurden groß/ und seine Augen nahmen gleicherweise alles auf./ Hervorgehoben unter den Göttern und übergroß war seine Gestalt,/ seine Gliedmaßen waren unvergleichlich, sein Wesen war übergroß.*

37 Vgl. dazu oben, §6.3, S. 136.

38 Vgl. dazu unten, S. 266.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. dazu unten, S. 244 f.

41 Vgl. dazu unten, S. 250 f. und zur Sache J. Assmann, Re und Amun, OBO 51, 1983, S. 200–218. Zur Notwendigkeit der negativen Theologie bei jedem ernsthaften Versuch, Gott zu denken, und zur Dialektik zwischen Irrationalität und Personalität vgl. G. Keil, Kritik, EHS.T 473, 1995, S. 170–172.

war am Ende ebenfalls nichts anderes als eine Potenzierung des Gottes Amun-Re und insofern der geheime, aber kosmische Urgrund der Welt. Insofern mutet der von der Priesterschrift eingeschlagene Weg moderner an, die Chaosaussage durch die Schöpfungsaussagen einzuklammern, auch wenn sie dank des binnenmythischen Horizontes nicht zu dem Gedanken der Transzendenz Gottes und mithin auch nicht zu dem der *creatio ex nihilo* vorzudringen vermochte. Denn beide zu denken, bedeutet den Bereich des vorstellenden Denkens zugunsten des begrifflichen hinter sich zu lassen. Zu beidem aber waren in vorchristlicher Zeit weder die alten Ägypter noch die Israeliten in der Lage.

2. *Die drei Konzeptionen von der Schöpfung als handwerklicher Herstellung, Zeugung und Schöpfung durch das Wort.* Dem anschaulichen Denken stehen für die Vorstellungen von der Entstehung aller Dinge drei Konzeptionen zur Verfügung. Alle drei besitzen ihr Vorbild in alltäglichen Vorgängen, nämlich in der handwerklichen Produktion, der biologischen Reproduktion und im herrscherlichen Befehl. Da uns für diese drei Möglichkeiten in der ägyptischen Mythologie ausgeprägte Beispiele zur Verfügung stehen, setzen wir jeweils mit einem solchen ein, um uns anschließend nach entsprechenden Mythologemen in babylonischen und alttestamentlichen Texten umzusehen. Dabei bildet die Beschäftigung mit der Vorstellung von der Schöpfung durch das Wort eines Gottes den Übergang zur Untersuchung des priesterlichen Schöpfungsberichts in Gen 1,1–2,4a, dem das eigentliche Interesse dieses Paragraphen gilt.[42]

a) *Schöpfung als handwerkliches Herstellen.* Urbild der handwerklichen Herstellung war bei den alten Ägyptern der für Zeugung und Geburt zuständige widderköpfige Gott Chnum, der Menschen und Tiere auf seiner Töpferscheibe bildete.[43] In dem zumindest spät überlieferten großen Chnum-Hymnus von Esna wird er als der Schöpfer der Erde, der Götter und aller Lebewesen gefeiert. Aber noch in diesem Preislied hat sich die alte Vorstellung von dem an seiner Töpferscheibe sitzenden Gott erhalten:[44]

Er hat Götter und Menschen geformt,
Wild und Herden gebildet.
Er hat Vögel wie Fische geschaffen,
die Stiere geformt und die Kühe hervorgebracht.
Er hat den Blutkreislauf in den Knochen geknotet,
formend in seiner Werkstatt mit dem Werk seiner Hände.
Da durchdrang der Lebenshauch alle Dinge.
...
um den Stoff für (neue) *Knochen zu bilden.*

---

[42] Vgl. dazu S. Morenz, Religion, RM 8, 1960, S. 167–191.
[43] Vgl. zu ihm H. Bonnet, RÄR, 1952 (1971²), S. 135b–140a.
[44] Zit. nach der auszugsweisen Übers. v. J. Assmann, TUAT II/6, 1991, S. 909; vollständige Wiedergabe bei M. Lichtheim, AEL III, 1980, S. 113–115.

Er läßt die Frauen niederkommen, wenn ihr
Bauch seine Frist erreicht hat,
um [...] *zu öffnen nach seinem Belieben:*
er verringert das Leiden nach seinem Willen,
lindert die Schmerzen und läßt die Kehle atmen,
um das „Küken" zu beleben im Mutterleib.

Bei den Babyloniern begegnet entsprechend die Vorstellung, daß die Muttergöttin Mami (auch Nintu oder Aruru genannt) den Urmenschen[45] oder einen besonderen Menschen wie Enkidu, den Gefährten Gilgameschs, aus Lehm bildete. Drastisch heißt es im Zwölftafel-Epos (Taf.II,34 f.):

Aruru wusch sich die Hände,
kniff Lehm ab und warf ihn in die Steppe.
[*In der Steppe*] *schuf sie Enkidu den Helden,*
den Sprößling der Stille, den Ninurta[46] *stärkte.*

Da Jahwe nach dem Zeugnis des Alten Testaments keine anderen Götter neben sich duldete, mußte er diese Aufgabe selbst übernehmen.[47] Von einer Geburtsgöttin ist daher nirgends die Rede. Wie die poetischen Anspielungen in Hiob 1,21[48] und Sir 40,1[49] zeigen, scheint man dagegen auch in Israel das Mythologem von der Mutter Erde als Gebärerin alles Lebendigen gekannt zu haben.[50] Anschaulich heißt es in Gen 2,7a, daß Jahwe den Menschen aus der losen Erdkrume formte (וַיִּיצֶר). Ebenso ist er nach V. 19 auch bei der Erschaffung der Tiere verfahren.[51] Die weite Verbreitung der Vorstellung, daß der Mensch aus Erde bzw. aus Lehm gebildet ist, hat ihre Ursache nicht nur in der analogen Herstellung von Tonfiguren durch den Menschen, sondern auch in der Erfahrung, daß der Leib des Menschen im Grabe wieder zu Erde wird (Gen 3,19; vgl. Sir 10,9–11). Daß die Vorstellung auch den Ägyptern vertraut war, zeigt die Töpfermetapher in der Lehre des Amenemope XXIV,13 f.:[52]

---

45 Vgl. Atramchasis-Epos, Taf.I,190–228, übers. v. W. von Soden, TUAT III/4, 1994, S. 623 f.

46 Der Kriegsgott.

47 Zur Vorstellung von seiner handwerklichen Schöpfertätigkeit vgl. auch unten, S. 241 f. und S. 251 (Tatbericht!).

48 *Nackt bin ich aus dem Leibe meiner Mutter hervorgegangen und nackt werde ich dorthin* (nämlich: zur Erde) *zurückkehren.*

49 *Große Mühsal hat Gott zugeteilt/ und ein schweres Joch auf die Menschenkinder* (gelegt)*/ von dem Tag seines Austritts aus dem Leib seiner Mutter/ bis zu dem Tag seiner Rückkehr zur Mutter alles Lebendigen.*

50 Vgl. dazu A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig 1913^2, bzw. M. Éliade, RGG^3 II, Sp. 548–550.

51 Zur unterschiedlichen Art der Belebung in den akkadischen Epen und in Gen 2,7 vgl. unten, §11.2, S. 283 f. und S. 286.

52 Übers. v. I. Shirun-Grumach, TUAT III/2, 1991, S. 247.

Der Mensch/das ist Lehm und Stroh;
der Gott ist der Töpfer.

Der Wahrspruch findet sich in ihrem 25. Kapitel, das vor der Verspottung eines Behinderten oder Besessenen warnt und zur Begründung auf Gottes bleibende Verfügungsgewalt über das Schicksal des Menschen hinweist. Denn ihr zufolge kann er ihn nach seinem Belieben erhöhen oder erniedrigen.[53] Die Metapher von Gott als dem Töpfer und dem Menschen als seinem Gefäß besitzt ein breite biblische Bezeugung: In Jes 45,9 und 29,8 unterstreicht sie die Absurdität, wenn Israel meint, sich über seinen Schöpfer hinwegsetzen oder mit ihm rechten zu können. In der Volksklage Jes 63,7–64,11 dient sie in 64,7 als Vertrauensbekenntnis zu Jahwe als dem Vater Israels.[54] Am bekanntesten unter ihren alttestamentlichen Verarbeitungen ist ihre Erweiterung zu dem (im Stil eines Ich-Berichts verfaßten) Töpfergleichnis in Jer 18,1–6(12), in der sie die Vollmacht Jahwes unterstreicht, mit Israel so zu verfahren, wie es das in seinen Augen verdient.[55] Am grundsätzlichsten, weil auf den Menschen überhaupt als Geschöpf Gottes bezogen, ist die Metapher in Sir 33 (36),10–13 aufgenommen. Dort legitimiert sie die Feststellung, daß der Herr die Wege der Geschlechter auf Erden verschieden gemacht hat: Einige hat er erhöht und gesegnet[56] und andere von ihnen geheiligt, um sie

---

[53] Vgl. auch die demotische Lehre des Pap. Insinger mit ihrem die einzelnen Kapitel beendenden Kehrvers *Das Schicksal und der Zufall, die eintreten – Gott ist es, der sie sendet;* zugänglich in den Übers. v. M. Lichtheim, Late Egyptian Wisdom in the International Context, OBO 52, 1983, S. 197–214, bzw. H. J. Thissen, in: TUAT III/2, 1991, S. 280–319; vgl. auch 1. Sam 2,7 f.; Ps 113,7 ff.; Hiob 5,11; 22,29; 24,22–24; 34,20; 36,12–15; Ez 21,31; Sir 7,11 und Mt 23,12.

[54] Vgl. auch Hiob 10,8 und dazu oben, §9.3, S. 220 f., sowie 33,6: Hier dient der Verweis auf die Herkunft aus Lehm Elihu als Demutserklärung gegenüber Hiob. Vgl. dazu auch das Niedrigkeitsbekenntnis, mit dem das Gebet des Unterweisers (מַשְׂכִּ־ל) in 1QS XI,20–22 endet: 20 *Aber was ist er denn, der Sohn des Menschen, unter deinen wunderbaren Werken?* 21 *Und der vom Weibe Geborene, wofür ‚ist er' vor dir ‚zu achten'? Denn Er, aus Staub ist seine Gestalt, und Speise des Gewürms ist seine Wohnung, und er ist nur ein Ausfluß* [des Samens], 22 *abgekniffener Lehm, und nach dem Staub steht sein Verlangen. Was könnte der Lehm antworten, ein Gebilde der Hand, und den Ratschluß, wie könnte er* [ihn] *verstehen?* Zu dem umstrittenen מצ־רוק in Z. 21 vgl. E. Qimron und J. H. Charlesworth, Rule of the Community, in: J. H. Charlesworth, ed., The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations I: Rule of the Community and Related Documents, Tübingen und Louisville 1994, S. 51 Anm. 304 und 305.

[55] Zur Diskussion über die Abgrenzung und Bedeutung der Perikope vgl. W. McKane, Jeremiah I, ICC, 1986, S. 420–428.

[56] Vgl. dazu A. A. Di Lella und P. W. Skehan, AncB 39, 1987, S. 400: Bei den von Gott Gesegneten und Erhöhten handelt es sich um Abraham und seine Nachkommen, bei den Geheiligten um die Priester und bei den Verfluchten um die Heiden und zumal um die von ihm vertriebenen Kanaanäer.

sich ihm nahen zu lassen. Wiederum andere aber hat er verflucht und erniedrigt. In der Weisheit Salomos wird die Polemik gegen die Götzenfabrikation in 15,7–10 in V. 7 mit der Feststellung eröffnet, daß der Töpfer schon bei der Herstellung über die weitere Verwendung der Gefäße bestimmen kann.[57] Schließlich hat Paulus in Röm 9,14–23 die Metapher in den V. 21–23 in besonderer Anlehnung an Jes 29,16 und offensichtlicher Nähe zu Weish 15,7 aufgenommen, um auf diese Weise Gottes freie Gnadenwahl zu verteidigen.[58]

b) *Schöpfung als Selbstschöpfung und Zeugung: Der Sonnengott Re.* Wenden wir uns den zentralen kosmogonischen Mythen der alten Ägypter zu, so spiegelt sich in ihnen die Grunderfahrung des Lebens im Niltal mit seinen beiden entscheidenden Faktoren in Gestalt der alljährlichen Nilschwemme und des täglichen Sonnenlaufs. Der ersten verdankte das Land seine Fruchtbarkeit,[59] dem zweiten seinen das Leben bestimmenden Rhythmus von Tag und Nacht.[60] Da die Sonne beziehungsweise der Sonnengott Re[61] nach ägyptischer Vorstellung jeden Abend bei seiner Einfahrt in die Unterwelt starb und jeden Morgen bei ihrem Verlassen neu geboren wurde, erneuerte sich für die Ägypter die Welt an jedem Morgen.[62]

Als Beispiele für die ägyptischen kosmogonischen Vorstellungen seien zuerst zwei Sprüche aus dem 17. Kapitel des Totenbuches zitiert. Bei ihm handelt es sich um eine vom Neuen Reich bis zum Ende der ägyptischen Kultur verbreitete, *nach Umfang wie Anordnung variable Zusammenstellung einzelner Sprüche* zur Sicherung des Toten vor den ihm in der Unterwelt drohenden Gefahren.[63] Die beiden, für den vorliegenden Zusammenhang relevanten Sprüche des 17. Kapitels lauten mit ihren Kommentaren:[64]

---

57 Vgl. dazu M. Gilbert, Critique, AnBib 53, 1973, S. 197–222, bes. S. 203–205.

58 Vgl. dazu E. Käsemann, HNT 8a, 1974², S. 254–260, bes. S. 257 f.

59 Vgl. zu ihr A. Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, neu bearb. v. H. Ranke, Tübingen 1923, S. 15–17 bzw. H. Kees, Ägypten, 1977³, S. 19–22. Seit der Errichtung des Assuan-Staudamms in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts haben sich die Verhältnisse einschneidend geändert.

60 Zur beherrschenden Bedeutung des täglichen Sonnenlaufs in einem regenlosen Land für das ägyptische Leben vgl. J. A. Wilson, in: H. Frankfort u. a., Frühlicht/Alter Orient, UB 9, 1954 (1981²), S. 41.

61 Vgl. zu ihm J. Assmann, DDD, Sp. 1301–1307.

62 Vgl. dazu B. Janowski, Rettungsgewißheit, WMANT 59, 1989, S. 135–153 und z. B. im Unterweltsbuch Amduat. Erste Stunde. Schlußtext (18) bzw. Zwölfte Stunde, Einleitung (192), in: E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, BAW.AO, 1972 (ND), S. 66 und S. 182 f.

63 Vgl. dazu E. Brunner, Literatur, 1966 (ND), S. 107 f. bzw. ders., Religion, 1983 (1989³), S. 135 f., und vor allem die ausführliche Einleitung von E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, BAW.AO, 1979 (ND), S. 7–38.

64 Übers. v. E. Hornung, Totenbuch, S. 59 f. Zu den Einzelheiten vgl. auch O. Kaiser, Mythische Bedeutung, BZAW 78, 1962², S. 10–18.

1 Ich bin ATUM, der ich allein war im Urgewässer,
ich bin RE bei seinem Erscheinen,
am Beginn der Herrschaft über das, was er geschaffen hatte.

Was bedeutet das?
„RE am Beginn seiner Herrschaft über das, was er geschaffen hatte" ist:
RE begann zu erscheinen als König dessen, was er geschaffen hatte,
als die Hochhebung des SCHU noch nicht entstanden war,
sondern er auf dem Hügel dessen, der in Hermopolis ist, (stand).
Da wurden ihm übergeben (Var.: vernichtet) die Kinder der „Schwachen"
als Götter, die in Hermopolis sind.

2 Ich bin der Große Gott, der von selbst entstand.

Was bedeutet das?
„Der Große Gott,der von selbst entstand" – das (Ur)wasser ist es,
der Urozean (NUN), *der Vater der Götter.*
Andere Lesart: RE ist es.

In Spruch 1 identifiziert sich der Tote mit dem Urgott des ehrwürdigen (bei dem heutigen Dorf Matarîja gelegenen) Sonnenheiligtums im unterägyptischen Heliopolis.[65] Dort wurde Atum seit alters als der von selbst entstandene Urgott verehrt. Schon im Alten Reich war er mit dem Sonnengott Re gleichgesetzt worden.[66] Der Spruch stellt nun fest, daß der Gott zunächst allein im Urwasser (Nun) war, um dann als Sonnengott Re zu erscheinen. Spruch 2 bezeichnet ihn dagegen als den Gott, der von selbst entstand. Versuchen wir in einiger Nähe zu dem vorliegenden Text nachzuvollziehen, wie sich die ägyptischen Priester den Anfang aller Dinge dachten: Zur Erklärung standen ihnen die mit der Nilschwelle und dem Sonnenlauf verbundenen Ereignisse zur Verfügung:[67] So wie sich beim Sinken der Nilflut einzelne Hügel aus dem Wasser erheben und die Sonne über ihnen aufsteigt, muß es auch in der Urzeit geschehen sein: Damals tauchte zum ersten Mal ein Hügel über den sich verlaufenden Wassern auf, und stieg die Sonne über ihm zum Himmel empor. Weil aber alle Anfänge einfach sind, waren das nicht beliebige Wasser oder Erdhügel, sondern eben das Urwasser und der Urhügel. Göttlicher Art war dieses Urwasser: Es war der Urgott Nun. Und göttlicher Art war die Sonne: Sie war der Sonnengott Re. Der Urhügel aber war als die Stätte des ersten Aufgangs des Sonnengottes ausgezeichnet. Daher baute man auf ihm den Sonnentempel. Wieder in deutlicher Spannung zu unserem, jedem Ding seine

[65] Vgl. dazu H. Kees, Ägypten, 1977³, S. 93–95, bzw. E. Brunner-Traut und V. Hell, Ägypten, Stuttgart u. a. 1966², S. 429 f. Zu den unterschiedlichen kosmogonischen Konzepten von Heliopolis, Memphis und Hermopolis vgl. knapp, aber informativ E. O. James, Creation, SHR 9, 1969, S. 15–18.

[66] Vgl. dazu H. Kees, Götterglaube, 1944 (ND), S. 214–219 und S. 230–235 bzw. H. Bonnet, RÄRG, 1951 (1971²), S. 71–74 bzw. R. L. Vos, DDD, 1995, Sp. 222–232.

[67] Vgl. dazu auch H. Frankfort, Kingship, 1948 (ND), S. 151–159.

Einmaligkeit zuweisenden Denken galt jeder Hügel, auf dem ein Sonnentempel stand, als Urhügel und damit als Mittelpunkt der Erde.[68] Der Glossator identifizierte den von selbst entstandenen Gott systematisierend mit Nun als dem Vater der Götter. Als solcher galt er insofern, als am Anfang der Zeiten alles in ihm verborgen war und an ihrem Ende alles wieder in ihn zurückkehren würde (Totenbuch 175,33–40).[69]

Das Alte Testament vertritt in seiner vorliegenden Gestalt einen strikten Monojahwismus, der geradezu notwendig in den Monotheismus mündet. Ihm entspricht die strikte Trennung zwischen Gott und aller Kreatur. Daher begegnen in ihm keinerlei Aussagen, die von der Geburt oder Selbstzeugung Jahwes oder auch nur von der Zeugung der seinen Hofstaat bildenden Göttersöhne, der בְּנֵי אֵלִים oder der בְּנֵי אֱלֹהִים, handeln.[70] Schließlich sind die *Göttersöhne* zu den Engeln geworden.[71] In Gen 1,26 wird ebenso wie in Hiob 38,7 vorausgesetzt, daß die Göttersöhne älter als die Schöpfung sind.[72] In dem um die Mitte des 2. Jh.s v. Chr. entstandenen Jubiläenbuch[73] wird in Übereinstimmung mit dieser Grundtendenz berichet, daß Gott am ersten Schöpfungstage außer den transzendenten Himmeln über den Himmeln, der Erde und den Wassern seine sämtlichen dienstbaren Geister, die Engel, erschaffen habe (Jub 2,2 f.).

Die Bezeichnung der Mitglieder des himmlischen Hofstaates Jahwes als Göttersöhne (und das heißt eigentlich: als Götter)[74] macht die Annahme unausweichlich, daß es sich bei ihnen um die depotenzierten Mitglieder des kanaanäischen Pantheons handelt. Daher ist ein Blick auf die ugaritischen mythischen Texte angebracht. In ihnen heißt der höchste Gott El gelegentlich

---

[68] Vgl. dazu H. Frankfort, Kingship, 1948 (ND), S. 152, sowie oben, §8.2, S. 186 f.

[69] Hier beantwortet Atum die von dem Unterweltskönig Osiris an ihn gerichtete Frage, wie es um seine in der Unterwelt verbrachte Lebenszeit stehe, so: *Du wirst Millionen und Abermillionen* (von Jahren verbringen)*,/ eine lange Zeit von Millionen* (Jahren)*./ Ich aber werde alles, was ich geschaffen habe, zerstören./ Diese Welt wird wieder in das Urgewässer zurückkehren,/ in die Urflut, wie bei ihrem Anbeginn/* (Nur) *ich bin es, der übrigbleibt, zusammen mit Osiris,/ nachdem ich mich wieder in andere Schlangen verwandelt habe,/ welche die Menschen nicht kennen und die Götter nicht sehen.* Übers. v. E. Hornung, Totenbuch, BAW.AO, 1979 (ND), S. 367; zur Sache vgl. ders., Der Eine und die Vielen, 1971 (ND), S. 157 f.

[70] Vgl. Ps 29,1; 89,7 bzw. Hiob 1,6; 2,1 und 38,7 (hier ohne Artikel) und dazu auch H.-D. Neef, Gottes himmlischer Thronrat, ATh 78, 1994, S. 13–17.

[71] Vgl. dazu auch oben, §6.7, S. 156 f.

[72] Zu Gen 1,26 vgl. unten, §11.6, S. 303. Wohl der Gedanke an die Sternengeister hat dazu geführt, daß der Dichter in Hiob 38,7 den Engeln die Morgensterne an die Seite stellte; vgl. dazu G. Fohrer, KAT XVI, 1989[2], S. 502 z.St.

[73] Zur Diskussion über Alter und Entstehung des Buches vgl. K. Berger, JSHRZ II/3, 1981, S. 298–300 bzw. G. Vermes, in: G.Vermes u. a., rev. and ed., History of the Jewish People by E, Schürer III,1, 1986, S. 311–314.

[74] So wie *Söhne Israels* eben *Israeliten* bedeutet.

bny bnwt, Schöpfer der Geschöpfe[75] und außerdem der *ab.bn.il*, der *Vater der Götter*[76] bzw. der *ab.adm*, der *Vater der Menschen.*[77] Ebenso konnte seine Gemahlin Athiratu/Aschera als die *qnyt ilm*,[78] die *Erzeugerin der Götter*, und diese als *dr bn il*,[79] als *Geschlecht der Söhne Els* bzw. als *bn aṯrt*, als *Söhne Ascheras*[80] bezeichnet werden. Leider besitzen wir bislang keinen einzigen einschlägigen Text über die Zeugung der Götter durch El und Aschera, sondern lediglich einen, in der er mit zwei Frauen am Meer die Götter der Morgenröte und Abenddämmerung Schachar und Schalim zeugt. Dabei wird seine ungewöhnliche Geschlechtskraft[81] drastisch betont: Als er sich den beiden Frauen näherte, sei sein Glied lang wie das Meer geworden.[82] Die wenigen Daten erlauben den Rückschluß, daß die Götter der Verbindung zwischen El und Aschera oder seinen Nebenfrauen entstammen.[83] In der Bezeichnung Els als Vater der Menschen wird man dagegen lediglich eine Umschreibung seiner ihnen geltenden gütigen Zuwendung zu sehen haben, wie er sie ausweislich des Kartu-Epos zumal dem König entgegenbrachte.[84] Daß er sie wie die Götter auch selbst gezeugt hat, ist nicht anzunehmen. Er wird sie (wie in den anderen Religionen im Umfeld Israels) erschaffen haben.

Im Alten Testament suchen wir vergeblich nach einem Text, in dem Jahwe als Vater der Göttersöhne bezeichnet wird.[85] Wie wir bereits sahen, hat das Judentum das Problem ihrer Herkunft mittels der Annahme gelöst, daß Jahwe die Engel am ersten Schöpfungstag geschaffen habe.[86] Von der Göttermutter Aschera ist nur noch negativ und vorwiegend als einem Kultsymbol die Rede.[87] Auch von der Frau Weisheit, der Dame חָכְמוֹת, einer poetischen Personifizierung, wird in Spr 8,24 f. zwar gesagt, daß sie noch vor der Entstehung des Urmeeres und der Berge *gekreißt* und das heißt: geboren worden ist; doch wer sie geboren hat, wird nicht gesagt. Der Sache nach handelt es sich bei ihr keineswegs um eine selbständige Gestalt. Denn letztlich ist ihre Weisheit die

---

75 KTU 1.4.II,11;III,32; 1.6.III,5.11; 1.17.I,24.
76 KTU 1.40.41.
77 KTU 1.14.I,37.43;III,33.47.[V,44].VI,13.32.
78 KTU 1.4.III,26.
79 KTU 1.40.9.[17].25.
80 KTU 1.3. V,4; 1.4.V,1; vgl. zu der Göttin auch N. Wyatt, DDD, Sp. 183–195.
81 Sie wird freilich erst durch den Genuß einiger gebratener Vögel aktiviert.
82 KTU 1.23,33 f. und die Übersetzung des Textes in G. R. Driver und J.C. L. Gibson, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1978², S. 123–127.
83 Vgl. dazu M. H. Pope, El, VT.S 2, 1955, S. 47 f. und S. 49–54 sowie O. Loretz, Ugarit, 1990, S. 66 und S. 83.
84 Vgl. KTU 1.14.I,35-III,49 und damit Ps 2,7; 110,3 (lies: *Auf heiligen Bergen vor dem Morgenrot habe ich dich wie Tau gezeugt*) und dann Jes 63,16 und Mal 2,10.
85 Vgl. z. B. KTU 1.40.33.41.
86 Vgl. oben. S. 245.
87 Vgl. dazu GAT I, S. 111 sowie oben, §2.5, S. 49.

Weisheit Jahwes und ihr Ruf seine Stimme.[88] Der Göttermythos ist vollständig ausgeblendet. Jahwe selbst aber ist der, der älter als die Berge und die Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott ist (Ps 90,2). Nur in poetischer Sprache wird in Dtn 32,18 gesagt, daß er der Gebärer und Kreißer Israels ist.[89] Sachlich bedeutet das nicht mehr, als wenn er bei Deuterojesaja der Schöpfer Israels heißt (Jes 43,15). Durch die Parallelstellung von *Former* und *Schöpfer* in Jes 43,1 (vgl. auch V. 7) hat auch das Verb יצר, *formen*, hier seine konkrete Bedeutung eingebüßt.

c) *Schöpfung durch das Wort.* Wenn im Folgenden von der Schöpfung durch das Wort eines Gottes die Rede ist, bleiben dabei solche Fälle ausgeklammert, in denen es sich wie im Enuma Elisch Taf.IV,21–26 um einen bloßen Machterweis für das befehlende Wort eines Gottes wie hier um das Marduks handelt: Nachdem ihm die Götter ein *Schicksal ohnegleichen* (Taf.IV,6) bestimmt hatten, forderten sie ihn mit Erfolg auf, zum Erweis der ihm übertragenen Macht ein Sternbild verschwinden und wiedererscheinen zu lassen. Es soll sich vielmehr um Gottes Wort als kosmogonische Kraft handeln. Dann aber muß außer von dem priesterlichen Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4a vor allem von dem sog. Denkmal memphitischer Theologie die Rede sein. Bei ihm handelt es sich um eine auf Befehl des zur 25. Äthiopischen Dynastie gehörenden Pharaos Schabako (Ende des 8. Jh.s v. Chr.) auf einer Steinplatte aufgezeichnete Inschrift, die der König angeblich von einem älteren, wurmzerfressenen Papyrus abzuschreiben befohlen hätte. Aufgrund ihrer archaisierenden Sprache war man lange Zeit überzeugt, daß sie aus dem Alten Reich stamme.[90] Mit ihrer Absicht, Ptah, dem Stadtgott der Residenz des Alten Reiches Memphis,[91] den Vorrang gegenüber dem heliopolitanischen Urgott Atum[92] und zugleich über die anderen Götter zu sichern, erinnert sie an die monotheistischen Tendenzen der neuen Sonnen-Theologie des Neuen Reiches.[93] Daher dürfte ihre Datierung in die Ramessidenzeit ungefähr das

---

[88] Zur Diskussion und der hier vertretenen Lösung des Problems vgl. R. E. Murphy, Tree, 1996². S. 135–138.

[89] In Ps 90,2 steht das Polel וַתְּחוֹלֵל. Demzufolge müßte Jahwe Subjekt sein. Damit würde die Schöpfung der Erde parallel zu Dtn 32,18 verwendet, wo die beiden hier begegnenden Verben auf Jahwe als den Schöpfer Israels bezogen sind. Da das Verb ילד in Ps 90,2 im Pual steht und die Berge eindeutig das Subjekt sind, darf man mit den in BHS genannten Zeugen statt des Polels das Polal erwarten; so z. B. H. Hupfeld, Die Psalmen, Bd. 4, 2. Aufl. hg. v. E. Riehm, Gotha 1871, S. 6; anders M. E. Tate, Psalms 51–100, WBC 20, 1990, S. 440.

[90] Vgl. z. B. A. Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie, SPAW 1911, S. 916–950.

[91] Vgl. zu ihm M. H. van Voss, DDD, Sp. 1261–1263.

[92] Vgl. zu ihm R. L. Voss, DDD, Sp. 222–232.

[93] Vgl. zu ihr oben, §9.7, S. 229 und unten, S. 250.

Richtige treffen.[94] In Zeile 48–52b wird der Vorrang Ptahs wie folgt begründet:[95]

Die Götter, die durch Ptah entstanden sind:
Ptah-auf dem großen Thron . . .
Ptah-Nun, der Vater, der Atum [machte].
Ptah-Naunet, die Mutter, die Atum gebar.
Ptah-der-Große ist Herz und Zunge der Neun [Götter].
Ptah . . ., der die Götter gebar.
Ptah . . ., der die Götter gebar.
Ptah . . .
[Ptah] . . . *Nefertem an der Nase des Re jeden Tag.*

Der stets in Menschengestalt dargestellte und sich dadurch im Vergleich zu anderen ägyptischen Göttern[96] als jung erweisende Stadtgott von Memphis wird in diesem Text mit dem Urgott identifiziert: Er wohnte bereits im Nun ein, dem Urgewässer, und in der Naunet, seinem weiblichen Gegenpart.[97] Daher ist er Vater und Mutter des Atum zugleich, mit dem die Weltschöpfung nach der heliopolitanischen Lehre begann.[98] Mit der Aussage, daß Ptah Herz und Zunge der Götterneunheit ist,[99] wird unterstellt, daß ihre Gedanken und ihre Worte in Wahrheit die seinen sind: Er ist es, der in ihnen denkt und ihre Worte in Kraft setzt. Mithin ist er es, der letztlich allein die ganze Welt regiert. Er ist die Lotosblume (Nefertem),[100] deren Duft den Sonnengott belebt, oder direkter gesagt: Er gibt auch dem Sonnengott Leben. Erläuternd heißt es dann in Z.53–56:[101]

---

[94] Vgl. dazu das Referat bei K. Koch, Geschichte, S. 377 f.

[95] Die Übers. folgt M. Lichtheim, AEL I, 1973 (ND), S. 54; vgl. auch K. Koch, Geschichte, S. 378.

[96] Die z. B. als Falke, Widder, Schakal, Ibis, Löwin oder Krokodil dargestellt werden konnten.

[97] Zu der Vorstellung, daß ein Gott in einem anderen einwohnt, vgl. H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, ÄZ 75, 1939, S. 40–52.

[98] Nach ihr war Atum dagegen der Gott, der sich zunächst selbst und dann durch Selbstbefruchtung mit seinem masturbierten und anschließend verschluckten Samen das Götterpaar Schu und Tefnut schuf, den Herrn der Luft bzw. des leeren Luftraumes (vgl. H. Bonnet, RÄRG, S. 685a-689a), und seine teilweise mit der Feuchtigkeit identifizierte Gefährtin (vgl. zu ihr H. Kees, Götterglaube, S. 162 und S. 220: *eine leere Figur;* vgl. auch H. Bonnet, RÄRG, S. 770b-774a). Beide hätten dann ihrerseits den Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut gezeugt, womit das kosmische Haus vollendet war.

[99] Sie bestand aus den Göttern Atum, dem Herrn der Luft Schu und seiner Gefährtin Tefnut, ihren Kindern, dem Erdgott Geb und der Himmelsgöttin Nut, und beider Kinder Osiris, Isis, Seth und Nephthys, vgl. H. Bonnet, RÄRG, S. 521b-525a.

[100] Vgl. zu ihm H. Bonnet, RÄRG, S. 508–510 bzw. knapp K. Koch, Geschichte, S. 121 und S. 134.

[101] Die alternativen Übersetzungsmöglichkeiten folgen ebenfalls M. Lichtheim,

Da entstand im Herzen,[102] *da entstand auf der Zunge*[103] *die Gestalt des Atum. Denn der sehr große Gott ist Ptah, der [Leben] gab allen Göttern und ihren Kas*[104] *durch dieses Herz und durch diese Zunge, in der Horus*[105] *entstand als Ptah, in der Thot*[106] *entstand als Ptah,*[107] *aus dem Thot herauskam als Ptah.*
So herrschen Herz und Zunge über alle Glieder in Übereinstimmung mit der Lehre, daß es (das Herz)[108] *in jedem Leib und sie* (die Zunge)[109] *in jedem Mund aller Götter, aller Menschen, allen Viehs, aller Kriechtiere, all dessen, was lebt, denkend, was immer sie*[110] *wünscht, und befehlend, was immer sie*[111] *wünscht.*
Seine Neunheit ist vor ihm als seine Zähne und Lippen. Sie sind der Same und die Hände Atums. Denn die Neunheit des Atum entstand durch seinen Samen und durch seine Finger. Aber die Neunheit sind die Zähne in seinem Mund, der den Namen von jedem Ding aussprach, aus dem Schu und Tefnut herauskamen, und der die Neunheit gebar.

So wie Herz und Zunge, Gedanke und Befehl über alle Glieder herrschen, lenkt Ptah Gedanken und Taten der Götter, Menschen und Tiere. Die Götterneunheit dient ihm als Werkzeug seiner Gedanken und Worte. Als Atum das erste Paar der Götterneunheit Schu und Tefnut durch einen Akt der Selbstbefriedigung aus seinem Samen erschuf, geschah das auf Ptahs Befehl. Geht die Schöpfung der Welt nach heliopolitanischer und thebanischer Anschauung auf die Götterneunheit zurück, so steht hinter ihr in Wahrheit sein befehlendes Wort. Das Ganze stellt eine ebenso komplizierte wie wohl durchdachte Lehre der memphitischen Priester zu Ehren ihres Gottes Ptah dar. Es bezeugt auf seine Weise das Streben, die Vielheit der Götter als Ausdruck des einen höchsten Gottes zu verstehen: Seinem Befehl verdankt alles Geschaffene sein

---

a. a. O., vgl. auch K. Koch, Geschichte, S. 379, werden aber in den Anmerkungen notiert.

102 Alternativübersetzung: *das Herz.*

103 Oder: *die Zunge.*

104 Unter dem *Ka* ist etwa der individuierte Anteil an der allgemeinen Lebenssubstanz zu verstehen, der den Tod in seiner individuierten Gestalt überdauert; vgl. dazu H. Bonnet, RÄRG, S. 357–362 bzw. P. Kaplony, LÄ III, 1980, Sp. 275–282.

105 Ursprünglich der große Falkengott, der erst zum Königsgott aufstieg und dann als Himmelsgott zum Lichtgott und einerseits zum Sohn des Gottes Osiris und andererseits zu dem des Sonnengottes Re wurde, vgl. H. Bonnet, RÄRG, S. 307a–314b.

106 Der ibisköpfige Thot galt als schriftkundig und zaubermächtig. Demgemäß wurde er als Schutzgott der Schreiber, Wächter über Maß und Zahl und damit zugleich Beschützer der um ihr Recht Betrogenen sowie als der zauberreiche als Schutzgott der Ärzte und der Toten verehrt. Er hielt u. a. das Ergebnis des Totengerichts fest; vgl. auch die ihm im Totenbuch in Kap. 182 in den Mund gelegte Selbstrühmungshymne und H. Bonnet, RÄRG, S. 805a–812a.

107 Oder: *aus dem Horus herauskam als Ptah.*

108 Oder: *er* (Ptah).

109 Oder: *er* (Ptah).

110 Oder: *er.*

111 Oder: *er.*

Dasein, und seine Gedanken und Worte lenken alles, was lebt, Götter und Menschen und alles Getier. Ähnlich wie Amun in der thebanischen Sonnentheologie erscheint hier Ptah als Urheber und Leiter alles Geschehens.[112] Im Hintergrund steht die eigentümliche Vorstellung, daß ein Gott in einem anderen wohnen kann.[113] Demgemäß steht Ptah mit seinem Wort seiner Schöpfung nicht gegenüber, sondern er entfaltet seinen Willen, indem er in und durch alle Götter und Kreaturen denkt, redet und handelt. So bleibt auch in diesem Text die Einheit von Gott und Welt gewahrt.

Das gilt auch für Amun als den in allen Göttern präsenten und doch gänzlich verborgenen Urgott, wie ihn der Hymnus des Papyrus Leiden J 350 IV,12–21 besingt. Einerseits ist er der, von dem es heißen kann:[114]

> *Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungsformen,*
> *wunderbar erscheinender Gott, reich an Gestalten!*
> *Alle Götter rühmen sich seiner,*
> *um sich mit seiner Schönheit zu erhöhen, wie er göttlich ist.*

Andererseits ist er der Unbekannte und zutiefst Verborgene:

> *Einzig ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hält,*
> *der sich vor den Göttern verhüllt, sodass man sein Wesen nicht kennt;*
> *Er ist ferner als der Himmel,*
> *er ist tiefer als die Unterwelt,*
>
> *Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,*
> *sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften,*
> *man lehrt nicht über ihn etwas Sicheres.*
>
> *Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,*
> *er ist zu groß, um ihn zu erforschen,*
> *zu mächtig, um ihn zu erkennen.*
>
> *Man fällt nieder auf der Stelle vor Schrecken,*
> *wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht.*
>
> *Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte,*
> *Ba-hafter,*[115] *der seinen Namen verbirgt entsprechend seiner Verborgenheit.*

---

[112] Vgl. dazu auch S. Morenz, Religion, RM 8, 1960, S. 172–174 und K. Koch, Geschichte, 1993, S. 377–382.

[113] Vgl. H. Bonnet, Zum Verständnis des Synkretismus, ÄZ 75, 1939, S. 40–52.

[114] Übers. v. J. Assmann, Amun und Re, OBO 51, 1983, S. 201.

[115] Beim Ba handelt es sich um den *Aspekt der Person, der nach dem Tode den Körper verläßt und nicht nur den Übergang ins Jenseits, sondern auch die periodische Rückkehr ins Diesseits und die Wiedervereinigung mit dem Leichnam bewerkstelligen kann,* J. Assmann, Ma'at, 1990, S. 114. An der vorliegenden Stelle ist die verborgene, dem Gott eigene und doch unbekannte Wesensfülle gemeint, ders., Amun und Re, S. 203.

Sucht man das in diesen Versen über Amun Gesagte auf den Begriff zu bringen, so ist er der unfaßbare Urgrund der Welt, der dennoch in ihr allgegenwärtig ist.

3. *Werke und Tage in Gen 1,1–2,4a.* Ehe wir uns das priesterliche Konzept der Erschaffung der Welt vergegenwärtigen, ist es angebracht, einen Blick auf den Aufbau des Berichts und das ihn konstituierende Formelgerüst zu werfen. Denn auf diese Weise werden wir nicht nur auf die unter der glatten Oberfläche des Textes verborgenen Spannungen und damit auf das Problem seiner Vorgeschichte aufmerksam gemacht, sondern gewinnen wir auch einen zureichenden Eindruck von seinem Inhalt und seiner Eigenart. Die Komposition des Textes wird durch zwei sich überschneidende Aufbauprinzipien bestimmt. In ihm sind acht Werke auf sechs Tage verteilt. Weiterhin fällt auf, daß der Bericht in eigentümlicher Verschränkung die Vorstellung von Gottes Schöpfung mittels des Wortes und mittels seines Tuns (עשׂה) bzw. Schaffens (ברא) enthält. Daher dürften die Einfügung der Werke in die im Sabbat gipfelnde Woche und die Vorstellung von der Schöpfung mittels des Wortes das Ergebnis der redaktionellen Bearbeitung einer älteren Überlieferung,[116] wenn nicht eines älteren Textes von Gottes Schöpfungstaten darstellen.[117] Sie ist jedoch so geschickt vorgenommen, daß der vorliegende Text[118] sich als eine in sich bündige Komposition lesen läßt und eine wortwörtliche Rekonstruktion der Grunderzählung nicht möglich ist.[119]

---

[116] Vgl. die Analyse von W. H. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, WMANT 17, 1967² (1974³), S. 49–159 und zu den von ihm angenommenen sukzessiven priesterlichen Interpretationsvorgängen S. 163–193.

[117] In diesem Sinne hat Chr. Levin, Tatbericht, ZThK 91, 1994, S. 115–133 den Befund gedeutet und dabei zwischen einem Tatbericht als Grundtext und mehreren Überarbeitungen unterschieden.

[118] Umzustellen ist die Vollzugsformel des zweiten Tagewerkes mit der LXX vom Ende von V. 7 an das Ende von V. 6. Außerdem ist V. 9 um den in LXX enthaltenen Zusatz zu erweitern.

[119] Obwohl der Versuch von Chr. Levin, a. a. O., m. E. bislang den umsichtigsten und differenziertesten Versuch darstellt, den Wortbestand des Tatberichts zu ermitteln, hinterläßt auch er offene Fragen, z. B. im Blick auf die Verwendung des Wortes *schaffen* in 1,21 und 27 und die Ausscheidung von V. 26 aus der Vorlage. M. E. hat der priesterliche Bearbeiter seine Vorlage auch sprachlich so integriert, daß sich ihr Wortbestand nicht mehr mit letzter Sicherheit ermitteln läßt. Auch wenn man im Licht der redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der zurückliegenden Jahrzehnte gegenüber der Annahme einer den priesterlichen Bearbeitern lediglich mündlich vorliegenden Überlieferung skeptisch bleibt, verdient das Urteil von W. H. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, 1967² (1974³), S. 163 auch weiterhin Beachtung. Er kam bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß es zwar möglich ist, einen älteren *in sich verständlichen und folgerichtigen Bericht, aber keinen gleichmäßig und einheitlich erhaltenen Text* zu rekonstruieren. Dabei läßt sich beobachten, daß die zugrundeliegende Tradition wiederholt angereichert, abgeändert und neu interpretiert worden ist. Es sind diese sukzessiven

Die Verteilung der Werke auf die sechs ersten Tage erfolgt so: Nach der Erschaffung des Lichts und seiner den Wechsel zwischen Tag und Nacht begründenden zeitlichen Scheidung von der Finsternis am ersten Tag (V. 15), werden am zweiten Tag die Himmelsfeste zur örtlichen Scheidung zwischen den Wassern (V. 6–8) und am dritten Tage die Erde sowie die Pflanzen erschaffen (V. 9–10). Analog dazu erfolgt die Verteilung der Werke auf die restlichen drei Tage: Am vierten folgen die Gestirne mitsamt der als große Leuchte bezeichneten Sonne und dem als kleine bezeichneten Mond, die einerseits kalendarischen Zwecken und andererseits zur Scheidung zwischen Licht und Finsternis dienen (V. 11–19). Am fünften Tage werden die als ein Werk geltenden Wassertiere und Vögel (V. 20–23) und am sechsten die Landtiere und die Menschen erschaffen (V. 24–31). Der von Gott zum Ruhetag bestimmte und daher von ihm gesegnete und geheiligte siebente Tag öffnet ein Fenster zu der kommenden Heilsgeschichte, in der Israel ihn als Sabbat zu halten befohlen wird.[120]

Die Symmetrie der beiden Dreitagewerke wäre zweifellos überzeugender, wenn das dritte mit einer Scheidung verbundene und in der Gesamtzählung fünfte Werk der Erschaffung der Gestirne (vgl. V. 14a und V. 18a) dem dritten statt dem vierten Tag zugeordnet wäre; denn dann hätte sich eine klare Scheidung zwischen den Werken, die der Erstellung des Lebensraumes, und denen, die seiner Belebung dienen, ergeben. Offensichtlich verdankt sich die jetzige Anordnung dem immerwährenden, von den Essenern verteidigten Sonnenkalender, nach dem jedes Jahr am vierten Tag der Woche begann: Also mußte die Nullstellung des Kalenders auf diesen Schöpfungstag fallen.[121] Der für

---

Deutungsvorgänge, die uns die Rückgewinnung des Grundtextes und des genauen Wortlautes seiner Um- und Ausdeutungen erschweren und verwehren.

[120] So wird das Sabbatgebot in Ex 20,11 und 31,17 ausdrücklich mit Gottes Ruhen am siebten Tage begründet. Dabei sind beide Rückverweise redaktioneller Natur. Zu Ex 20,11 vgl. W. H. Schmidt, in Zus.arb. mit H. Delkurt u. A. Graupner, Die Zehn Gebote im Rahmen atl. Ethik, EdF 281, 1993, S. 94 f.; zu Ex 35,1–3 und 31,12–17 als sukzessiven Fortschreibungen vgl. K. Grünwaldt, Exil und Identität, BBB 85, 1992, S. 170–192. In der Beurteilung der Zugehörigkeit von Ex 16* zu P^g gehen die Ansichten auseinander; während sie Grünwaldt, S. 141–149 und L. Schmidt, Stud. zur Priesterschrift, BZAW 214, 1993, S. 36–45 (im Blick auf die ihn interessierenden V. 1–15*) verteidigen, wird sie von Th. Pola, Die ursprüngliche Priesterschrift, WMANT 70, 1995, S. 134–143, vgl. auch S. 334 Anm. 121, und E. Otto, Forschungen zur Priesterschrift, ThR 62, 1997, S. 14 f. nicht grundlos bestritten. Pola unterscheidet so zwischen der älteren priesterlichen Anschauung, die den Sabbat allein als kosmisch verankert dachte, und der jüngeren, die ihn einerseits zum Bestandteil präsinaitischer Erziehung machte (S. 142), und ihn andererseits in der sinaitischen Gesetzgebung selbst verankerte.

[121] Vgl. dazu Schürer-Vermes, History I, 1973 (ND), S. 599–601 mit der Tabelle S. 600; H. Stegemann, Essener, 1996[5], S. 231–241 und J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer III, UTB 1916, 1996, S. 52–86.

den modernen, an den Naturwissenschaften geschulten Leser offensichtliche Widerspruch, daß es den Wechsel zwischen Tag und Nacht schon vor der Erschaffung der Sonne gibt, könnte sich so erklären, daß es bereits vor Sonnenaufgang hell wird und auch nach Sonnenuntergang noch kurze Zeit hell bleibt. Dabei könnten die Priester das Licht für eine feinstoffliche, feuerartige Materie gehalten haben.[122]

Rein vom Umfang her fallen die der Erschaffung der Lichter und des Menschen gewidmeten Episoden aus der Reihe: Die kalendarische Funktion der Gestirne wird nur im Wortbericht V. 14,[123] ihre Aufgabe zu leuchten im Wort- und im Tatbericht V. 15a erwähnt. Von Sonne und Mond als der großen und kleinen Leuchte und ihrer Herrschafts- und Unterscheidungsfunktion ist dagegen nur im Tatbericht in V. 16 und V. 18a die Rede.[124] Ebenfalls nur in ihm werden auch die Sterne in V. 16b erwähnt. Die religionspolemische Tendenz des Berichts über das vierte Tagewerk ist immer wieder hervorgehoben worden: Die rationalistische Umschreibung von Sonne und Mond als großer und kleiner Leuchte bestreitet ihren, den Alten selbstverständlichen göttlichen Charakter.[125] Bei dem achten und letzten Tagewerk, der Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes, fällt nicht nur die ausführliche Einleitung in V. 26 mit ihrer vorgreifenden Zweckbestimmung des Menschen, sondern auch ihre Wiederholung im Segenswort in V. 28 und schließlich die in V. 29–30 angehängte Speiseordnung auf. Auch wenn damit zu rechnen ist, daß bei diesem letzten, den Höhepunkt und das Ziel des Schöpfungshandelns bildenden Werk von vornherein mehr als bei den Fischen, Vögeln und Landtieren zu sagen ist, legt sich die Annahme nahe, daß in beiden Fällen ein knapperer Tatbericht nachträglich erweitert und ausgestaltet worden ist.[126]

4. *Das Gerüst der Formeln und Gottes Schaffen durch das Wort.* Das Ganze der Erzählung wird durch ein festes Formelgerüst zusammengehalten. Es besteht jeweils aus dem den Bericht über das Tagewerk eröffnenden Schöpfungsbefehl Gottes, dem abgesehen von V. 3b als Überleitungsformel dienenden Sätzchen *und so geschah* es und der ihr folgenden Ausführungsfeststellung. Dabei fehlt die Überleitungsformel im hebräischen Text hinter dem

---

[122] Vgl. L. Ruppert, Genesis I, FzB 70, 1992, S. 68 z.St., vgl. auch Hiob 38,19 und als Übergang zum rationalen Weltbild z. B. Anaximander, DK 12A 10 = KRS 121 (G. S. Kirk, J. E. Raven und M. Schofield, Vorsokratische Philosophien, 1994, S. 143); vgl. auch Plat. Tim. 40a 2–4.

[123] Vgl. auch Plat.Tim. 38c 3–7.

[124] Vgl. Chr. Levin, ZThK 91, 1994, S. 117.

[125] Vom ägyptischen Sonnengott Re war oben genug die Rede. Zum babylonischen Sonnengott Schamasch vgl. D. O. Edzard, WM I, 1965, S. 126 f., zum Mondgott Sin ebd., S. 101 f., zur Rolle der Sterne vgl. E. Reiner, Magic, TAPhS 84/4, 1995, S. 15–24; zur religiösen Rolle von Sonne, Mond und Sternen in Ugarit vgl. O. Loretz, Ugarit, 1990, S. 146–150.

[126] Vgl. dazu Chr. Levin, a. a. O., S. 117 f.

Befehl zur Erschaffung der Wasser- und Lufttiere in V. 20 wie hinter dem als Kohortativ formulierten zu der des Menschen in V. 26. Ihr schließt sich in der Mehrzahl der Fälle unmittelbar die Inspektions- und Billigungsformel an. Die auf das erste und zweite Werk begrenzte Scheidungsformel wechselt ihre Position aus sachlichen Gründen mit der zu den drei ersten Werken gehörenden Benennungsformel. Bei den weiteren Werken entfällt sie, weil ihre Namen im jeweiligen Schöpfungsbefehl enthalten sind. Zusätzlich begegnet bei dem sechsten Werk der Erschaffung der Wassertiere und Vögel und bei dem achten der Erschaffung der Menschen die Segensformel. Die Speiseordnung für Menschen und Tiere schließt sich organisch an das Doppelwerk des sechsten Tages der Erschaffung der Landtiere und der Menschen an. Beide trennen hier den Ausführungsbericht von der allen Werken geltenden Generalbilligungsformel. Gleichmaß und Abweichungen werden sich uns weiterhin als bedacht erweisen. Im folgenden heben wir jeweils nur die Momente hervor, die diese These begründen oder eine besondere kompositorische oder theologische Bedeutung besitzen.

Der Bericht über das erste Tagewerk nimmt naturgemäß eine Sonderstellung ein: Auf die Überschrift in V. 1[127] folgt in V. 2 eine Beschreibung des anfänglichen Zustandes der Welt vor der Schöpfung. Dann schließen sich in V. 3 der Befehl und die hier die Ausführung konstatierende Formel *und so geschah es* an. Das Licht entsteht allein durch Gottes Wort. Die Inspektions- und Billigungsformel in V. 4a stellt fest, daß das Ergebnis der Absicht Gottes entspricht. In V. 4b folgt der Bericht über die Trennung zwischen Licht und Finsternis: Sie ist, wie die in V. 5 folgende Benennung zeigt, nicht räumlich, sondern zeitlich zu verstehen: Dem Licht gehört der Tag und der Finsternis die Nacht. Die Tagesformel in V. 5b rundet den Bericht ab: *Und es ward Abend und es ward Morgen: Tag eins.*[128] Der Tag beginnt mithin dem Sonnenkalender gemäß am Morgen und endet vor dem nächsten Sonnenaufgang.

Mustern wir die V. 6–10 mit dem zweiten Werk der Erschaffung der Himmelsfeste in den V. 6–8 und dem dritten der Trennung von Erde und Meer in den V. 9–10, so fällt auf, daß hinter V. 7 die Inspektions- und Billigungsformel fehlt.[129] Es ist nicht auszuschließen, daß sie anläßlich der Umstellung der Vollzugsformel vom Ende von V. 6 ans Ende von V. 7 ausgefallen ist. Doch ist diese Annahme nicht zwingend: Denn die zur Scheidung zwischen den oberen und den unteren Wassern bestimmte Himmelsfeste[130] erweist ihre

---

[127] Zum Problem vgl. unten, S. 262.

[128] Zur Verwendung von Kardinalzahlen bei der Zählung von Monatstagen und Jahren vgl. GKa §134p, zur Möglichkeit, ihnen wie in unserem Fall kontextuell die Bedeutung als Ordinalzahl zu geben, vgl. ebd., §98a.

[129] Dasselbe ist in V. 26 der Fall: Die Billigung des Menschen als Geschöpf ist in der den Abschnitt der V. 26–31 in V. 31a beschließenden und zur Tagesformel überleitenden Generalbilligungsformel in V. 31a mitenthalten.

[130] Das dem hebräischen Wort רָקִ־עַ zugrunde liegende Verb רָקַע bedeutet *ausbreiten,*

Tauglichkeit erst, nachdem das unter ihr befindliche Wasser abgelassen ist. Insofern ist es angemessen, daß die Inspektions- und Billigungsformel erst in V. 10 nach der Ableitung der Wasser unterhalb der Feste folgt. Auffällig ist es weiterhin, daß in V. 7 zwar berichtet wird, daß Gott die Feste machte, während er die Sammlung der Wasser an einem Ort in V. 9 allein befiehlt. Dieser Unterschied ist religionsgeschichtlich begründet. Denn Jahwe war schon längst der Gott, dessen Donnerstimme das aufbegehrende Meer gehorchte. So heißt es in Ps 104,5 ff. daß die *Tehom,* das Urmeer, die Erde wie ein Kleid bedeckte, so daß die Wasser über den Bergen standen. Aber, so fährt V. 7 fort:

Vor deinem Schelten flohen sie,
vor deiner Donnerstimme
liefen sie eilends fort.

In diesem, aus dem Baal-Mythos stammenden Mythologem mag man im Alten Testament die religionsgeschichtliche Wurzel der Vorstellung vom wirksamen Gotteswort suchen.[131] Ob die Israeliten daneben eine andere kanaanäische Mythe kannten, nach der die Erde dem Chaosdrachen Rahab abgetrotzt wurde, muß angesichts der kärglichen Anspielungen in Ps 89,10 ff. und Hiob 26,12 f. offen bleiben. Von dem Epitheton des ugaritischen Meeresgottes als *Liebling Els*[132] her ist mit einer solchen Mythe nicht gerade zu rechnen; denn es zeigt, daß das Meer in den Augen des höchsten Gottes als ein notwendiger Teil der Welt galt. Das erinnert an die teilweise von Gen 1 abweichende Konzeption der Schöpfung in der Gottesrede in Hiob 38,8–11: Nach ihr ist das Meer aus dem Mutterschoß der Erde hervorgebrochen, in deren Tiefe die Quellen des Urmeeres und die Tore des Todes liegen V. 16 f. Dann hätte es Jahwe wie ein Kind mit Wolken bekleidet, in Dunkel als Windeln gehüllt, um ihm dann seine unübersteigbaren Grenzen zu setzen. Auch wenn wir in diesen Versen mit poetischer Ausgestaltung zu rechnen haben, sind Unterschied und Gemeinsamkeit der hier vorliegenden Konzeption von der Entstehung des Meeres mit der in Gen 1 offensichtlich: Während das Meer in Gen 1 durch die Versammlung der Wasser unterhalb der Feste entsteht,

---

breitstampfen, zertreten. Nach Jes 40,22 (vgl. 42,5; 44,24; 45,12; 51,13; Jer 10,12; Sach 12,1; Hiob 9,8) ist der Himmel wie ein Schleier oder ein Zelt bzw. nach Ps 104,5 wie ein Kleid und d. h. hier: wie eine Decke ausgespannt und so jedenfalls als eine solide Kuppel bezeichnet. Zu den sonstigen damit verbundenen Vorstellungen vgl. C. Houtman, Der Himmel im AT. Israels Weltbild und Weltanschauung, OTS 30, 1993, S. 182–244.

[131] Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund in Gestalt der Mythe vom Sieg Baals über den Meeresgott Jam vgl. KTU 1.1.2 und dazu O. Kaiser, Mythische Bedeutung, BZAW 87, 1962², S. 40–77 bzw. jetzt O. Loretz, Ugarit, 1990, S. 73–78 und zur vermutlichen Grundgestalt von Ps 29 dens., Ugarit-Texte, UBL 7, 1988, S. 76–248.

[132] Vgl. z. B. KTU 1.1.IV,20; 1.3.III,38.43; 1.4.II,34; VII,3.

bricht es nach Hiob 38 aus der Tiefe der Erde hervor. In beiden Fällen aber weist ihnen Gottes bzw. Jahwes Wort seinen Ort zu.[133] Der göttliche Befehl in Hiob 38,11 ist berühmt geworden, weil er im Laufe der abendländischen Geschichte auf das Ende so manches Tyrannen bezogen worden ist:

Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter,
hier soll sich legen das Toben deiner Wellen.

Wenn Gott in Gen 1,11 der Erde befiehlt, frisches Grün in Gestalt von samentragenden Kräutern und Fruchtbäumen sprossen zu lassen, und die Erde diesem Befehl in V. 12a gehorcht, so vereinigt der Priester damit die natürliche Beobachtung mit seiner Absicht, Gott als den ausschließlichen Schöpfer zu proklamieren. Jedermann weiß, daß die Pflanzen aus der Erde hervorsprießen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß man in der Erde die Mutter alles Lebendigen gesehen hat.[134] Der priesterliche Berichterstatter läßt jedoch in V. 11 f. keinen Zweifel daran, daß die Erde von sich aus keine schöpferische Kraft besitzt, sondern sie erst durch Gottes Befehl erhält. Die kleinen Unterschiede in der Erzählung erweisen sich mithin als sachlich bedingt. Rückblickend erkennen wir, daß die Vollzugsformel am Ende der Verse 6 (G), 9 und 11 weiterführend Befehl und Ausführung verbindet.[135] Dabei besteht zwischen dem Schöpfungswort in V. 3 und den Befehlen in den V. 6, 9 und 11 insofern ein Unterschied, als das Gotteswort in V. 3 die Entstehung des Lichts unmittelbar zur Folge hat, während die weiteren die Ausführung erforderlich machen. In V. 7 erfolgt sie durch Gott selbst, in V. 9b (G) durch die Wasser und in V. 12 durch die Erde (V. 12). Der Unterschied wird dem Leser freilich kaum bewußt, weil in V. 7 völlig dunkel bleibt, woraus Gott die Himmelsfeste herstellt. Im Blick auf das dritte und vierte Werk aber kann man dagegen uneingeschränkt von einer Schöpfung durch das Wort reden, weil die Wasser und die Erde dem göttlichen Befehl gehorchen.

Das zweite Dreitagewerk wird durch das fünfte der Erschaffung der Himmelslichter eröffnet. In ihm schließen sich an den göttlichen Befehl in V. 14–15a in 15b die Vollzugsformel und in V. 16–18a der Ausführungsbericht an. Dann folgen wie üblich in V. 18b die Inspektions- und Billigungsformel und in V. 19 die Tagesformel. Dabei verlangt die in V. 16 und V. 17 vorliegende Abfolge der beiden Narrative, daß Gott die Lichter *machte* (וַיַּעַשׂ) und dann an die Himmelsfeste *gab* (und das bedeutet: *montierte* eigentlich ein konkretes Verständnis. Hier tritt die alte Vorstellung von dem *deus faber*, dem göttlichen Handwerker, am deutlichsten zutage. Sie ist allerdings durch

---

[133] H. Niehr, Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion, BZAW 190, 1990, dem wir diese Einsicht verdanken, bezeichnet das auf S. 210 ff. als *literarischen Paganismus*.

[134] Vgl. dazu oben, S. 241.

[135] Vgl. dazu auch O. H. Steck, Schöpfungsbericht, FRLANT 115, 1975 bzw. 1981[2], S. 32–45, bes. S. 44 f.

die in V. 15b vorausgehende Vollzugsformel in den Schatten der von dem Priester vertretenen Konzeption der Schöpfung durch das Wort getreten. Daher sollen V. 16–18a im Lichte des Befehls in V. 15a und der Überleitungsformel als Bericht über die *folgerichtige Verwirklichung* verstanden werden:[136] Gott fabriziert nicht erst eine Unzahl von Lampen, um sie dann am Himmelsgewölbe aufzuhängen, sondern beides bewirkt sein Wort. Die ältere Vorstellung von Gottes Schöpfungstaten wird so in den Horizont der jüngeren von seinen Schöpfungsworten gerückt.

Bei dem in V. 20–23 folgenden Bericht über das sechste Werk, die Erschaffung der Wassertiere und Vögel, fallen drei Unregelmäßigkeiten auf: 1.) fehlt hinter V. 20 die Überleitungsformel; 2.) besteht eine eigentümliche Inkongruenz zwischen dem definitorisch knappen Stil des Befehls in V. 20 und der im Ausführungsbericht in V. 21 folgenden Liste, in der die großen Seeungeheuer, die *Tannînîm,*[137] besonders hervorgehoben werden. Im Gegensatz dazu verfährt der Erzähler mit den Vögeln vergleichsweise summarisch. 3.) verwendet der Ausführungsbericht in Übereinstimmung mit den V. 1 und 27 und der redaktionellen Überleitungsformel von der priesterlichen zu der nachfolgenden jahwistischen Erzählung in 2,4b statt des üblichen עָשָׂה (*machen*) das Verb בָּרָא (*bārā'*), das im Alten Testament nur auf das göttliche Schaffen bezogen verwendet wird.[138] Es besitzt im Altsüdarabischen[139] und vermutlich auch

[136] O. H. Steck, a. a. O., S. 35. In der Folge ist daher statt vom Tat- vom Ausführungsbericht die Rede.

[137] Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und der hier vorliegenden Entmythisierung vgl. J. Day, God's conflict, UCOP 35, 1985, S. 74 sowie G. C. Heider, DDD, Sp. 1579–1584.

[138] Zum Sprachgebrauch vgl. K.-H. Bernhardt, ThWAT I, Sp. 774–776. Vorab sind die einschlägigen Rückverweise von P in Gen 5,2 und 6,7 zu nennen. Die breiteste Verwendung findet das Verb in der deuterojesajanischen Sammlung: Hier kennzeichnet es im hymnischen Lobpreis den Schöpfer der Welt (Jes 40,26.28; vgl. Am 4,13; Ps 89,13; 148,5), des Menschen (Jes 45,12; vgl. auch Koh 12,1; ferner Ez 28,13.15; auf den König von Tyros und Ez 21,35 auf Ammon bezogen) bzw. der Welt und des Menschen (Jes 45,12; Dtn 4,32; vgl. Ps 89,48; auf die fortwährende Schöpfung, die *creatio continua* bezogen Ps 104,30). In der Heilszusage dient es der Versicherung dessen, daß Jahwe Israel als sein Volk erschaffen hat (Jes 43,1.7.15; vgl. Mal 2,10). Der Prophet läßt Jahwe sein unmittelbar bevorstehendes Heilshandeln als neuen Schöpfungsakt ankündigen (Jes 48,7; vgl. auch Jer 31,22), wobei er die Straße der Rückwanderer in eine wasserreiche Parklandschaft verwandeln werde (Jes 41,20): Die ganze künftige Heilszeit wird Jahwes Schöpfungstat sein (Jes 45,8). Das sie erlebende und ihn darum preisende Israel wird in Ps 102,19 demgemäß als von ihm erschaffenes Volk bezeichnet. In der Heilszeit wird Jahwe eine Schutzdecke über dem Zion (Jes 4,5) und schließlich einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen (Jes 65,17 f.), nachdem er zuvor die Schmiede für die Vernichtungswaffen gegen die Völker hergestellt hat, die gegen den Zion heranstürmen (Jes 54,16 f.). In dem zweiseitigen Gericht erschafft er sich aus den Demütigen ein Volk, das ihn preisen wird (Ps 102,19). Ein sich zu ihnen rechnender

im Punischen[140] noch die konkrete Bedeutung *bauen* und bezeichnet primär wohl einen Akt des Trennens.[141] Die alttestamentlichen Belege setzen mit der Exilszeit ein, doch ist damit zu rechnen, daß sich hinter ihnen ein älterer kultischer Sprachgebrauch verbirgt. Es kann zwar zu den Verben עָשָׂה, *machen*,[142] יָצַר, *formen, bilden*,[143] כון (Polel), *gründen*,[144] dem gleichbedeutenden יָסַד[145] und חָדַשׁ (Piel), *erneuern*,[146] parallel gesetzt werden, nimmt jedoch an deren Konkretionen nicht teil. Unter dem Eindruck zumal von Gen 1,3 und 6 konnte ein später Psalmendichter in Ps 148,5 im Blick auf die Himmel sagen: *Er befahl, und sie waren erschaffen* (וְנִבְרָאוּ).[147]

So bezeichnet das Verb בָּרָא (*bārâ*) das unanschauliche und damit zutiefst wunderbare Schöpfungshandeln Jahwes. Daher wird die zwischen dem Befehl und der Ausführungsfeststellung vermittelnde Überleitungsformel am Ende von V. 20 und V. 26 ausgelassen: Anders als bei der Erschaffung der Landtiere durch die Erde handelt es sich bei der der Wassertiere und Vögel und nachher der des Menschen um ein reines Wunder.

Der Priesterschrift ist die Vorstellung von der *creatio continua*, dem beständigen Schöpfungshandeln Gottes, fremd. Die Abhängigkeit alles Lebens von Gott wird in ihr dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Gott in V. 22 dem neu erschaffenen Getier und in V. 28 den Menschen einen ihm die Fortpflanzungsfähigkeit verleihenden Segen erteilt: Er bewirkt ihre Fruchtbarkeit und garantiert auf diese Weise ihren Fortbestand.[148] Segnen bedeutet ursprünglich die Weitergabe heilvoller Lebenskraft mittels eines wirkungsmächtigen Wortes.[149]

Beter aber fleht in Ps 51,12: *Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen gewissen, neuen Geist.* Nur je einmal wird das Verb auf eine zurückliegende Heils- (Ex 34,10) bzw. Gerichtstat Jahwes (Num 16,30) bezogen. Jahwe ist eben der Gott, der Licht und Heil wie Finsternis und Unheil schafft (Jes 45,7).

139 Vgl. A. F. L. Beeston u. a., Sabaic Dictionary, Publications of the University of Sanaa, Yar, Louvain-la Neuve und Beyrouth 1982, S. 30 s. v. bzw. K.-H. Bernhardt, ThWAT I, Sp. 773.

140 R.S. Tomback, A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages, SBL.DS 32, Missoula/Montana 1978, S. 55 s. v. bzw. K.-H. Bernhardt, ebd.

141 Bernhardt, ebd.

142 Vgl. z. B. Jes 41,20; 43,1; 45,7 und Am 4,13.

143 Vgl. z. B. Jes 43,1; 45,7 und Am 4,13.

144 Vgl. Jes 45,18.

145 Vgl. Ps 89,12.

146 Vgl. Ps 51,12.

147 Vgl. auch Ps 33,9: *Denn sprach er selbst, geschah es; befahl er selbst, so stand es da* (Imperf. der Begleithandlung!).

148 Vgl. auch O. H. Steck, Schöpfungsbericht, FRLANT 1975 par 1981², S. 144.

149 Vgl. Gen 9,1,7; 17,8; 27,28 f.; 48,15 f. und zumal Dtn 28,1–4 und zur Grundinformation J. Hempel, Anschauungen, ZDMG 79, 1925, S. 20–110 = ders., Apoxysmata, BZAW 81, 1961, S. 30–113; C. Westermann, Segen, 1957; J. Scharbert, „Fluchen" und „Segnen", Bib. 39, 1958, S. 1–26; C. A. Keller u. G. Wehmeier, THAT I, Sp. 353–376. – Die Versuche, die Wurzeln BRK I *knien*, BRK II *segnen* und das im Hebräischen nur

Sein Gegenteil ist der Fluch, der als nicht minder wirkungsmächtiges Wort heilvolle Lebenskraft zerstört.[150]

Es fällt auf, daß in dem Bericht in V. 24 f. über das siebente Werk, die Erschaffung der Landtiere, hinter der Inspektions- und Billigungsformel am Ende von V. 25b ein entsprechendes Segenswort fehlt. Erst bei den Menschen wird in V. 28 der um den Herrschaftsauftrag über die Erde und die Tiere erweiterte Segen wiederholt, dafür aber die Inspektions und Billigungsformel sowie die Überleitungsformel hinter V. 27b ausgelassen. Das könnte den formalen Grund besitzen, daß der Priester es in dem Bericht bei insgesamt zehn Gottesworten belassen wollte. In diesem Fall hätte er damit gerechnet, daß

---

inschriftlich belegte ברכה III, *Teich* (KAI 189,5; AHI 4.116,5 bzw. HAE Jer [8]:3,5) aus einem gemeinsamen Ursprung zu erklären, sind zumindest problematisch. Vgl. dazu A. Murtonen, Use, VT 9, 1959, S. 158–177, der S. 176 f. unter Verweis auf die Bedeutung des akkadischen Wortes *berku*, *Knie*, mit den Nebenbedeutungen *Zeugungsorgan* und *Zeugungsfähigkeit* mit der Möglichkeit rechnet, daß BRK II und III mit I zusammenhängen. Zieht man W. von Soden, AHw 129a s. v. *birkum* zu Rate, findet man die Auskunft, daß die Grundbedeutung *Knie* bzw. *Schoß* euphemistisch den Schoß als Sitz der Schamteile, aber z. B. nie den Penis bezeichnen konnte. Man wird daher gegenüber der von Murtonen vorgeschlagenen Ableitung zurückhaltend sein. Vgl. dazu J. Scharbert, ThWAT I, Sp. 808–841 und hier Sp. 811–814.

150 Zur Grundinformation vgl. außer den in der vorangehenden Anmerkung genannten Aufsätzen von J. Hempel und J. Scharbert auch dessen einschlägigen Art. in ThWAT I, Sp. 437–451.- Zum Fluch als Minderung heilvoller Lebenskraft vgl. die Fluchandrohung Dtn 28,15–68. Als ihr Grundbestand sind nach G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Stud. zum Deuteronomium, BWANT 93, 1971, S. 289 die beiden sechsgliedrigen Fluch und Plagenreihen in V. 16–19 und V. 20a*.21 f.*27 f.35* zu betrachten. Ihre rechtsgeschichtlichen Wurzeln liegen in den den Staatsverträgen für den Fall ihres Bruches angehängten Flüchen; vgl. D. J. McCarthy, Treaty and Covenant, AnBib 21A, 1978, S. 286 f. und z. B. den Vertrag des hethitischen Königs Suppiluliuma I. mit seinem Kollegen Niqmaddu II. von Ugarit Rs.16–21 in der Übers. v. E. von Schuler, TUAT I/2, 1986, S. 132 und bes. die assyrischen Staatsverträge, z. B. den Assurniraris mit Mat'ilu von Arpad in der Übers. v. R. Borger, ebd., S. 155–158 oder den Vasallenvertrag Assurbanipals mit den medischen Fürsten, ebd., S. 160–176. Diesem Brauch schließen sich auch die Bundesflüche in Dtn 17,15–26 an, die mit Chr. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes, FRLANT 137, 1985, S. 112 f. ein junges Gebilde sind. Ein Segen- und Fluchritual enthielt auch das bei den Essenern gefeierte Bundesschlußfest; vgl. 1QSa II,1–17; vgl. dazu M. Weise, Kultzeiten und kultischer Bundesschluß in der „Ordensregel" vom Toten Meer, StPB 3, 1961, S. 82–112. Bes. hervorgehoben sei das Fluchritual im Fall des Verdachtes auf Ehebruch in Num 5,11–30 als drastisches Beispiel für die kultische, uns sonst weitgehend unbekannte Fluchpraxis. Daß für den Beobachter einer außerkultischen Verfluchung Anzeigepflicht bestand (Lev 5,1), zeigt, daß er im Alltag verboten war. Hiob rechnet es seiner Unschuld in 31,30 zu, daß er seinen Feind nicht verflucht hat. Nach Spr 26,2 ist ein unverdienter Fluch zudem wirkungslos. Zu dem einen Menschen aus der Gemeinschaft ausstoßenden Fluchspruch, wie er in Gen 4,11 f. begegnet, vgl. W. Schottroff, Fluchspruch, WMANT 30, 1969, bes. S. 231–233.

der Rezipient den Segen für die Landtiere gemäß dem den Wassertieren unc Vögeln sowie den Menschen erteilten in Gedanken hinzufügt. Dafür könnt sprechen, daß Gott an den an Noah gerichteten Befehl, die Arche mit seine ganzen Begleitung zu verlassen, in Gen 8,17b anfügt, er solle alles Getier vor den Vögeln bis zu den Kriechtieren herausführen, damit sie auf Erden wim melten, fruchtbar seien und sich mehrten. Die Tiere erhalten bei diesem Anla anders als die Menschen[151] keinen erneuten Fruchtbarkeitssegen. Andernfall müßte man annehmen, daß die Landtiere nach Ansicht des Priesters ihr Fortpflanzungsfähigkeit in Analogie zu den Pflanzen von der Erde selbs erhielten,[152] deren alte Qualität als Erdmutter so noch deutlicher hindurch schimmerte. Wenn der Priester im Anschluß an die Überleitungsformel in Ge 1,24b und V. 25 die Ausführungsfeststellung folgen läßt, nach der Gott in Gegensatz zu dem an die Erde gerichteten Befehl von V. 24a die Erschaffun der Tiere selbst vornimmt, will er offensichtlich den Gedanken an die schöp ferische Eigenmächtigkeit der Erde ausschließen: Es war Gottes Wort, das di Erde veranlaßte, die Landtiere hervorzubringen, und deshalb ist ihre Erschaf fung auch seine Tat. Daß die Tiere nach alter Anschauung aus der Erde her vorkommen, spiegelt noch die Erzählung des römischen, zur Zeit des Kaiser Augustus lebenden Dichters Ovid in seinen Metamorphosen I,416 ff. In ih entstehen die Tiere in dem durch die Sonne erhitzten Schlamm und Morast.[153] In der vom Jahwisten verarbeiteten alten Mythe von der Erschaffung de Mannes, der Tiere und der Frau in Gen 2,19–20 geht es (wie schon obe S. 218f. vermerkt wurde) anschaulicher zu: In ihr werden die Tiere von Got selbst eins nach dem andern geformt (vgl. das וַיִּצֶר in V. 21a).[154]

In dem Bericht über die Menschenschöpfung in Gen 1,26–30 bzw. 31 fehl wiederum zwischen der Absichtserklärung in V. 26 und dem Ausführungsbe richt in V. 27 die Überleitungsformel.[155] Stattdessen wird die Ausführung wi bei den Wasser- und Lufttieren durch das Verb בָּרָא, *schaffen*, auf die Eben der Unanschaulichkeit transponiert. Dann folgt auch hier in V. 28 der Segen

---

151 Vgl. Gen 9,1.

152 So O. H. Steck, a. a. O., S. 121.

153 Die Episode spielt in der Zeit nach der Sintflut: *Cetera diversis tellus animali formis/ sponte sua peperit, postquam vetus umor ab igne/ percaluit solis, caenumqu udaeque paludes/ intumere aestu, fecundaque semina rerum/ vivaci nutrita solo ce maris in alvo/ creverunt faciemque aliquam cepere morando. All die übrigen Wese verschiedenster Bildung, gebar/ von sich aus die Erde, nachdem im Feuer der Sonn die alte/ Feuchte durchwärmt und, schwellend in Hitze, gegoren der Sümpfe/ Nässe un Schlamm, und als, wie im Mutterschoße im leben-/ trächtigen Boden ernährt und e wachsen, die fruchtbaren Keime/ irgendeine Gestalt allmählich sich formend, gewon nen.* Zitiert nach der Ausgabe von E. Rösch, TuscB, 1952 (1974[6]), S. 26 f.

154 Vgl. dazu auch unten, §11.4, S. 287 f.

155 Und hinter V. 27 die Inspektions- und Billigungsformel; vgl. dazu oben, S. 25 Anm. 129.

der den Menschen ihren Fortbestand sichert. Das unanschauliche *Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich erschuf er sie* in V. 27 läßt das Wie gänzlich offen und ordnet so das Ergebnis der Schöpfungsabsicht unter.[156] Die im zweiten Teil des Mehrungssegens enthaltene Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Erde und die Tiere zeigt, daß er Ziel und Mittelpunkt der Schöpfung ist. Wenn ihn der Jahwist als erstes und der Priester als letztes der Geschöpfe von Gott erschaffen läßt, wird damit in beiden Fällen der Vorrang des Menschen zum Ausdruck gebracht. – Der Mehrungssegen über die Menschen in 1,28 weist zusammen mit der in V. 29 f. folgenden vegetarischen Speiseordnung[157] auf Gen 9,1–6 voraus:[158] Dort wird der Fruchtbarkeitssegen für die Menschen nach dem Ende der Flut ausdrücklich wiederholt. Doch gleichzeitig wird dort auch der in der Speiseordnung in V. 28 f. vorausgesetzte urzeitliche Friede zwischen Menschen und Tieren ausdrücklich aufgehoben: Die geschichtliche Welt ist eine Welt, in der Leben durch Sterben wach bleibt und die Tiere Furcht und Schrecken vor den Menschen erfüllt. Erst mit der Selbstverpflichtung Gottes im sogenannten Noahbund Gen 9,9 ff., daß es künftig keine alles Fleisch vernichtende Flutkatastrophe mehr geben werde, ist die Bedrohung der Erde durch die Wasser der Urflut für immer bezwungen (vgl. auch Gen 7,11).[159] Die mit Gen 1 eröffnete Urgeschichte bildet so ein Vorspiel zur Heilsgeschichte, indem sie von der Welt, wie sie eigentlich sein sollte, zu der Welt führt, wie sie tatsächlich ist.

Die Generalinspektion aller Schöpfungswerke durch Gott führt nach V. 31a zu ihrer Billigung: Sie alle sind nicht nur gut, sondern sehr gut, und d. h. ihrer Bestimmung gemäß geraten: Das Licht erleuchtet den Tag, das Dunkel ist in die Nacht verbannt; die Himmelsfeste schützt die Erde gegen die Wasser der Urflut, die Erde ist trocken und fest und bietet so Pflanzen, Vögeln, Landtieren und Menschen eine Heimat. Das Meer bietet den großen Seeungeheuern und dem unzähligen, es füllenden Gewimmel den Lebensraum. Alles, was lebt, ist wohlgeraten und dank des Fortpflanzungssegens vermehrungsfähig. Überdies ist der als Mann und Frau erschaffene Mensch als Ebenbild Gottes zur Herrschaft über die Erde befähigt.[160] Damit wird die Verantwortung dafür, daß die Verhältnisse auf Erden tatsächlich nicht gut sind, ihren Bewohnern zugeschrieben. In diesem Sinne hätte auch der Priester wie Platon sagen können (rep 617e4 f.): αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος.[161]

---

156 Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen vgl. unten, §11.6, S. 301–309.
157 Vgl. dazu auch unten, S. 309 f.
158 Vgl. auch Gen 17,7; 28,3 und 35,11 und dazu Chr. Streibert, BEATAJ 8, 1993, S. 66–72.
159 Vgl. dazu E. Würthwein, Chaos und Schöpfung, in: FS R. Bultmann, hg. v. E. Dinkler, 1964, S. 317–327 = ders., Wort, 1970, S. 28–38.
160 Vgl. dazu ausführlich den folgenden Paragraphen.
161 *Die Schuld liegt bei dem Wählenden; Gott ist unschuldig.*

Gen 2,1 faßt das Gesagte zusammen: *So wurden der Himmel und die Erde samt ihrem ganzen Heer vollendet.* Der nachdenkliche und mit der Eigenart alttestamentlicher Texte vertraute Leser kommt angesichts der zwischen den Werdeworten und den Ausführungsberichten bestehenden Unausgeglichenheiten notwendig zu dem Schluß, daß die vorliegende Erzählung auf eine ältere zurückgeht, in der von Gottes Schöpfungstaten ohne Rücksicht auf ihre Zuteilung zu den sechs Arbeitstagen der jüdischen Woche die Rede war. Das Tagesschema dürfte zusammen mit der Anhängung der 2,2–4 eingearbeitet worden sein, in denen von Gottes Ruhen nach der Arbeit am siebten Tage und von der Segnung und Heiligung dieses Tages die Rede ist: Profaner Nutzung entzogen soll er sein, weil er von Gott mit heilvoller Kraft erfüllt ist, die die von ihrer Arbeit ermüdeten Menschen neu belebt. Ohne daß der Name fällt, weiß doch jedermann, daß der Tag, an dem Gott von seiner Arbeit ruhte (וַיִּשְׁבֹּת) der Ruhetag, der Sabbat (שַׁבָּת) ist.[162] Gleichzeitig mit dieser Abrundung hat der Schöpfungsbericht durch die Unterwerfung seiner vermutlichen Vorlage in Gestalt einer alten Erzählung von den Schöpfungswerken Gottes unter das strenge und doch sinnvoll variierte Formelgerüst seinen theologischen Charakter erhalten.

Überschrift (1,1) und Unterschrift (2,4a) rahmen die Erzählung in ihrer überlieferten Gestalt.[163] Ihre epischen Formeln geben ihr in feierlichem Gleichmaß ein bedächtiges und stetiges Fortschreiten. Sie prägen dem Rezipienten ein, daß die von Gott durch sein Wort geschaffene Welt eine sinnvolle Ordnung besitzt. Gewiß verbirgt sich in dem planvollen und bedachten Fortgang des Berichts ein weisheitliches Streben nach der Erkenntnis der Welt, dem man einen vor- oder (wenn man so will) auch frühwissenschaftlichen Charakter nicht absprechen wird.[164] Die Reihenfolge der Schöpfungswerke erscheint (von der Erschaffung der Himmelslichter abgesehen) als so sachgemäß, daß der Bericht bis zur frühen Neuzeit und teilweise selbst noch zur Mitte des 19. Jahrhunderts als eine wissenschaftlich adäquate Darstellung galt.[165] Der Bericht enthält eine unter dem Gesichtspunkt der unmittelbaren

---

162 Vgl. zu ihm GAT I, S. 325–327.

163 Da die Toledot- oder Geschlechterformel in der Priesterschrift sonst jeweils am Anfang einer Genealogie steht (vgl. Gen 5,1; 10,1; 11,10; 11,27; 25,12; 25,19,; 36,1.9; 37,2 und Num 3,1), spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jetzige Unterschrift in 2,4b ursprünglich als Überschrift des Schöpfungsberichts diente und ihren jetzigen Ort erst anläßlich der Verselbständigung von V. 1 gegenüber V. 2 und 3 erhalten hat; vgl. in diesem Sinne schon B. Stade, Biblische Theologie des ATs I, GThW II,II/1, 1905, S. 349 und H. Gunkel, HK I/1, 1910³ (ND), S. 101.

164 Vgl. dazu Chr. Levin, ZThK 91, 1994, S. 127 mit der Berufung auf J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905⁶ (ND), S. 296 f.

165 Der Umbruch, den das Erscheinen von Charles Darwins *On the Origin of Species by Natural Selection* 1859 verursachte, läßt sich an Franz Delitzschs Genesiskommentaren von 1852 und 1887 ablesen.

Erfahrung in sich stimmige kosmologische Theorie. Aber das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein eigentliches Interesse ein religiöses ist: Den Priester interessiert am Ende nicht die Welt in ihrer Vorfindlichkeit, sondern als Schauplatz der künftigen Erwählungsgeschichte.[166] Daher gehört der Bericht letztlich der Weisheit und nicht der Wissenschaft an.[167] Mit ihrer konsequenten Unterwerfung eines älteren Tatberichts unter die Theologie des schöpferischen Wortes Gottes haben die für den überlieferten Wortlaut verantwortlichen Männer etwas geleistet, was in seiner Bedeutung für die weitere Geschichte der drei monotheistischen Religionen nicht zu überschätzen ist: Mit der konsequenten Unterwerfung eines älteren Tatberichts unter dieWorttheologie haben sie den Gott Israels über die Welt und den Menschen als sein Ebenbild und seinen Stellvertreter zwischen Gott und die Welt gestellt. Prägnant hat der Dichter des 33. Psalms die Macht des Gottes besungen, durch dessen Wort Himmel und Erde geschaffen wurden, und damit auf seine Weise den priesterlichen Schöpfungsbericht zusammengefaßt (V. 6–9):

6 *Durch das Wort Jahwes wurden die Himmel gemacht,*
durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.
7 *Wie in einem Schlauch faßt er das Wasser des Meeres,*
verschließt er in Kammern die Urfluten.
8 *Es fürchte sich vor Jahwe alle Welt,*
ihn sollen scheuen alle Bewohner des Festlands.
9 *Denn ER sprach, und es geschah,*
ER befahl, und es stand da.

Die Worttheologie entspringt anders als bei den memphitischen Priestern nicht der Absicht, dem lokalen Urgott den Vorrang über die anderen Götter zu sichern. Sie dient vielmehr dem Zweck, das Verhältnis Gottes zur Welt zu klären: Gott ist kein Teil dieser Welt, sondern steht ihr als ihr Schöpfer und Herr gegenüber. Daß dieser Gott kein anderer als Jahwe, der Gott Israels, ist, ergibt sich nicht nur aus dem Fortgang der priesterlichen Erzählung, sondern schon aus der dem Schöpfungsbericht inhärenten Anspielung auf die Sinaioffenbarung. Sie liegt in Gestalt der chiastischen Entsprechung zwischen Gottes sechs Tage währendem Reden und Schweigen am siebenten Tag in Gen 1,1–2,4a zu Gottes siebentägigem Schweigen und Reden am siebten Tag in Ex 24,15 f. vor. Aufgrund von Gen 1,26 läßt sich erschließen, daß Gott nach der priesterlichen Vorstellung in einer übersinnlichen Lichtwelt beheimatet ist.[168] Als solcher ist er qualitativ von der Welt als seiner Schöpfung geschieden. Trotzdem breitet

---

[166] Zu den Gen 1,1–2,4a und Ex 25,15–18a verbindenden Signalen vgl. B. Janowski, Sühne, WMANT 55, 1982, S. 309–312; ders., Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Heiligtumskonzeption, JBTh 5, 1990, S. 37–69 = ders., Gottes Gegenwart, 1993, S. 214–246 und P. Weimar, Sinai und Schöpfung, RB, 1988, S. 337–385.

[167] Zu dieser Unterscheidung vgl. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Stud. zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962.

[168] Vgl. dazu oben, §8, S. 196 und unten, §11, S. 303 f.

der Priester in seinem Bericht kein Geheimwissen über Gottes himmlische Welt aus. Ihm geht es um die Beziehung zwischen Gott, Welt und Mensch. Daher setzt der Bericht in seiner vorliegenden Gestalt sachgemäß mit einem *Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde* ein. Gottesgewißheit und Weltbewußtsein gehören für ihn zusammen. Man kann über Gott nicht abgesehen von seinem Verhältnis zur Welt reden. Andererseits kann man auch von der Zeit nicht anders als von der Weltzeit reden.[169] Zeit und Welt gehören ebenso zusammen wie Gott und Welt. Aber Gott und Welt sind gleichzeitig qualitativ voneinander geschieden. Sollen sich Gott und die Urmaterie nicht als zwei Prinzipien gegenüberstehen, muß die Materie selbst als seine Schöpfung erkannt werden. Die eigentliche Konsequenz der Trennung zwischen Gott und Welt vollzieht daher die Lehre von der *creatio ex nihilo*. Sie zu formulieren setzt die Fähigkeit zur distanzierten, philosophischen Reflexion voraus. Sehen wir zu, ob der Priester die sich aus seinem Schöpfungsgedanken ergebende Konsequenz erkannt und wie er sie gegebenenfalls gelöst hat.

5. *Gen 1,1–3 und die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts.* Wenden wir uns im Interesse der Beantwortung dieser Frage den ersten drei Versen der Bibel zu, werden wir eines eigentümlichen Schwebezustandes des zwischen Gott und dem Chaos bestehenden Verhältnisses inne. Einerseits wird Gott dem Chaos so gegenübergestellt, daß die ganze Wirklichkeit der sich ordnenden und belebenden Welt auf den göttlichen Werdeworten beruht. Andererseits aber bleibt das zwischen Gott und dem Chaos bestehende Verhältnis ungeklärt. Diese Feststellung gilt ganz unabhängig davon, ob man die V. 1–3 als eine primär in sich zusammenhängende Satzkonstruktion begreift oder die von der masoretischen Punktation wie den alten Übersetzungen bezeugte Verseinteilung für ursprünglich hält. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der überlieferte Text so verstanden werden soll, daß V. 1 die Überschrift und V. 2 den Vorsatz zu V. 3 bilden. Daß in V. 1 das hebräische Wort *Im Anfang* im status constructus steht und von einer gleichsam im Genitiv stehenden finiten Verbform regiert wird, ist freilich auffällig. Wörtlich müßte man übersetzen: *Im Anfang des es schuf Gott den Himmel und die Erde*. Eine Parallele zu dieser ausgefallenen Konstruktion findet sich in Hos 1,2a: *Beginn des es redete Jahwe durch Hosea*. Beobachtet man, daß in Gen 1,2 ein invertierter Nominalsatz im Sinne einer Parenthese und erst in V. 3a ein durch einen Narrativ eröffneter Verbalsatz folgt, liegt die Annahme nahe, daß V. 1 erst sekundär von V. 2 f. abgetrennt worden ist. Dieser Eingriff hängt offensichtlich mit der Umstellung der Toledot- oder Geschlechterformel vom Anfang des Berichts an sein Ende in 2,4a zusammen. Sie dürfte sachlich von dem Interesse geleitet gewesen sein, die Tora mit den Worten *Im Anfang* beginnen zu lassen.[170] Daß mit dieser Neugliederung zugleich eine tiefer reichende

169 Vgl. auch Plat. Tim. 37d 7-e 3.
170 Vgl. dazu oben S. 262 Anm. 163.

Umdeutung des Textes verbunden war, wird sich alsbald zeigen. Vorerst seien die V. 1–3 in ihrer vermutlichen Urgestalt als übergreifende Satzkonstruktion vorgestellt:[171]

Als Gott anfing, den Himmel und die Erde zu schaffen, die Erde aber noch wüst und leer war und Finsternis auf der Fläche des Wassers (lag) *und ein Gottessturm unruhig über die Wasserfläche fuhr, da sagte Gott: „Es werde Licht!" Und da ward es Licht.*

Bei dieser Übersetzung tritt deutlich hervor, daß Gott nach dem priesterlichen Bericht die Welt nicht aus dem Nichts geschaffen hat, sondern daß er zu Beginn seines Wirkens eine ungestaltete Erde vorfand, die von den Wassern der *Tehom*, des Urmeeres, bedeckt war, über die ein gewaltiger Sturm ziel- und planlos hin und her fuhr. Beläßt man es bei dem von dem überlieferten Text geforderten Verständnis und versteht V. 1 als Überschrift und lediglich V. 2 als Vorsatz zu V. 3, ändert sich nichts daran, daß sich in diesem Bericht Gott und das Chaos am Anfang seines Schöpfungshandelns gegenüberstehen. Denn die Überschrift berichtet nicht etwa von der Erschaffung eines überweltlichen Himmels und einer transmundanen Erde, sondern nimmt das in V. 6–10 Berichtete vorweg. Dagegen tritt nun das Chaos deutlicher als bei der vermuteten Unterordnung von V. 1 und V. 2 unter V. 3 allein von dem Schöpfungshandeln Gottes her in den Blick. Die Chaosaussage wird so durch die Schöpfungsaussagen neutralisiert, jeder Gedanke an ihre schöpferische Kraft ausgeschlossen.[172]

Sachlich bleibt die in V. 2 vorliegende Vorstellung von dem chaotischen Urzustand unberührt von der Entscheidung des zwischen den V. 1–3 bestehenden syntaktischen Zusammenhangs. Um die Chaosschilderung richtig zu verstehen, müssen wir uns freilich von dem traditionellen Verständnis von V. 2b frei machen; denn seine übliche Übersetzung mit *und der Geist Gottes schwebte über der Fläche des Wassers* ist durchaus problematisch. Die Wortverbindung רוּחַ אֱלֹהִים dürfte in diesem Zusammenhang nicht den *Geist Gottes*, sondern einen Gottessturm und das heißt: einen gewaltigen Sturm bezeichnen. Das üblicherweise mit *Geist* übersetzte Wort bezeichnet primär die bewegte Luft und demgemäß ebenso den *Wind* wie den *Sturm*. Außerdem konnte das Wort *Gott* im Hebräischen zur Bildung des Elativs verwendet werden.[173] In diesem Sinn ist in Gen 23,6 von Abraham in Gen 23,6 als einem *Fürst Gottes* und das heißt: einem überaus vornehmen Fürsten, in Gen 30,8 von *Kämpfen Gottes* als überaus gewaltigen Kämpfen und in Jes 14,13 von

---

[171] Die hier vorgetragene Deutung ist allerdings in der Forschung noch immer umstritten, vgl. z. B. E. A. Speiser, AncB 1, 1964 (ND), S. 8–13 mit C. Westermann, BK I/1, (ND), S. 131–135.

[172] Vgl. dazu K. Galling, Charakter, ZThK 47, 1950, S. 145–157.

[173] Vgl. dazu J. M. P. Smith, The Use of Divine Names as Superlatives, AJSL 45, 1928/29, S. 212–220 und dazu C. Westermann, a. a. O., S. 149.

den *Sternen Gottes* als den allerhöchsten Sternen die Rede. Das mit Schweben übersetzte hebräische Verb רָחַף aber bedeutet im Grundstamm (*Qal*) *schlottern, beben, zittern* und im hier vorliegenden Intensiv oder Doppelstamm (*Piel*) *hin und her flattern, einherfahren.* So heißt es in Dtn 32,11 vom נֶשֶׁר, vom *Raubvogel,*[174] im Vergleich: *Wie ein Nescher sein Nest aufstört und über seinen Jungen hin und her fliegt* (יְרַחֵף) ... Mit *schweben* läßt sich das Verb hier nicht übersetzen. Ein Vogel schwebt nur im Gleitflug; will er seine im Nest befindliche Brut beschützen, so fliegt er unruhig über ihm hin und her. So ist es nicht der Geist Gottes, der über den Wassern der Tiefe schwebt, sondern ein gewaltiger Sturm, der unruhig über seine Fläche hin und her fährt. Mit dieser Korrektur des Verständnisses von V. 2 wird die Gottesvorstellung nicht beeinträchtigt, sondern gereinigt: Gott wird von dem Priester dem Chaos (wie wir die weg- und gestaltlose, vom Urmeer bedeckte Erde nach abgeleitetem antiken Sprachgebrauch benennen) ohne jede räumliche Bestimmung gegenübergestellt. Er ist kein Teil der Welt, sondern ihr Herr und Gebieter. Den von ihm zu Beginn seines Schöpfungshandelns vorgefundenen Urzustand stellt sich der Priester so vor, daß das in tiefer Finsternis liegende und von einem gewaltigen Sturm aufgewühlte Urmeer die noch ungestaltete Erde bedeckte. Ihren chaotischen Zustand beschreibt er mittels des sprichwörtlich gewordenen Begriffspaares *Tohûwabohû.*[175] Begegnet *bohû* nur zusammen mit *tohû,*[176] so *tohû* auch allein. Es bezeichnet einen wüsten und leeren,[177] weglosen Ort[178] bzw. eine nichtige Unternehmung.[179] Luthers Übersetzung mit *wüst und leer* trifft die Sache. Die Welt vor der Schöpfung ist ungestaltet und gänzlich unproduktiv. Zu behaupten, daß Gott dieses Chaos geschaffen hätte, wäre dem Priester vermutlich als lästerhaft erschienen; denn sein Gott ist der Gott und Schöpfer der geordneten, Leben ermöglichenden Welt des Lichtes, aber nicht der Gott des Chaos und der Unterwelt, der *Scheol.*[180]

6. *Mythische Weltentstehungs- und biblische Schöpfungsvorstellungen und die Lehre von der creatio ex nihilo.* Wir vergegenwärtigen uns abschließend noch einmal den Unterschied des biblischen, durch Gen 1,1–2,4a bestimmten Schöpfungsgedankens zu den mythischen Weltentstehungslehren, indem wir uns am Begriff des Chaos und der mit ihm verbundenen Vorstellungen orientieren. Dabei sei vorab festgestellt, daß unsere Bezeichnung des nächtlichen

---

174 Nach J. Feliks, The Animal World of the Bible, Tel Aviv 1962, S. 68 wäre der Gänsegeier (*Gyps fulvus*) gemeint.

175 Zu den Ableitungsversuchen vgl. KBL3 1556bf. s. v. *tohû* und ausführlich M. Görg, ThWAT VIII, 1995, Sp. 555–557, zum Sprachgebrauch und zur Wiedergabe in der LXX ebd., Sp. 557–563.

176 Gen 1,2; Jes 34,14; Jer 4,23.

177 Dtn 32,10; Jes 45,18; Ps 107,40; Hiob 6,18 u.ö.

178 1. Sam 12,21; 40,17; 41,29; Sir 41,10.29.

179 Jes 29,13 conj.

180 Über deren Ursprung er sich ebenfalls ausschweigt.

und lebensfeindlichen Urzustandes der Welt als des Chaos antiker Tradition folgt, ohne damit die dem griechischen Substantiv innewohnende ursprüngliche Bedeutung der *Kluft* zu verbinden. Sie klingt noch in Hesiods *Theogonie* nach. Allerdings scheint hier aus dieser Kluft, die ursprünglich einen gewaltigen Spalt zwischen Himmel und Erde darstellte, sowohl der Urraum als auch die Ursubstanz geworden zu sein (Hes. theog. 116–128; vgl. 116 mit 123):[181]

Wahrlich, zuerst entstand das Chaos und später die Erde,
Breitgebrüstet, ein Sitz von ewiger Dauer für alle
Götter, die des Olymps beschneite Gipfel bewohnen
Und des Tartaros Dunkel im Abgrund der wegsamen Erde,
Eros zugleich, er ist der schönste der ewigen Götter;
Lösend bezwingt er den Sinn bei allen Göttern und Menschen
Tief in der Brust und bändigt den wohlerwogenen Ratschluß.
Aus dem Chaos entstanden die Nacht und des Erebos[182] *Dunkel:*
Aber der Nacht entstammen der leuchtende Tag und der Äther.
Schwanger gebar sie die beiden, von Erebos' Liebe befruchtet.
Gaia, die Erde, erzeugte zuerst den sternigen Himmel
Gleich sich selber, damit er sie dann völlig umhülle,
Unverrückbar für immer als Sitz der ewigen Götter ...

In dem Chaos und dem in ihm enthaltenen Gemenge differenzieren sich als die drei kosmischen Grundpotenzen die Erde, die Nacht und der Eros. Sehen wir vereinfachend von den traditionsgeschichtlichen Verdoppelungen ab,[183] so läßt sich die Kosmogonie Hesiods wie folgt skizzieren: Aus dem Chaos entstehen die Nacht und die Unterwelt. Die Nacht zeugt zusammen mit der Unterwelt als ihren Gegensatz den Tag und den als Äther bezeichneten leuchtenden Himmel. Weiterhin stammen von ihr alle negativen, das Leben behindernden und beendenden Kräfte und Schicksalsmächte ab. Wohl dank ihrer Verbindung mit Eros gebiert die Erde den Uranos, den Himmel, aus sich selbst aber den Pontos, das stürmische Meer, und dann nach dem Beilager mit Uranos den ihre Scheibe umspülenden Okeanos. Durch weitere Liebesakte von Gaia und Uranos bevölkert sich die Erde mit Titanen und Göttern, bis nach der sukzessiven Absetzung des Uranos durch Kronos und des Kronos durch Zeus die anderen Götter unter seiner Leitung zur Herrschaft über die Welt gelangen.[184] Kosmogonie und Theogonie liegen auch hier unübersehbar ineinander.

---

181 Zit. nach Hesiod, Sämtliche Werke. Deutsch v. Thassilo von Scheffer. Mit einer Übersetzung der Bruchstücke aus den Frauenkatalogen hg. v. Ernst G. Schmidt, Sammlung Dieterich 38, Leipzig und Bremen 1965², S. 8.

182 Die Unterwelt.

183 Vgl. dazu G. S. Kirk, J. E. Raven und M. Schofield, Philosophen (KRS), 1994, S. 3947 mit ausführlicher Diskussion der Bedeutung des Wortes Chaos.

184 Vgl. dazu auch H. Fränkel, Dichtung, 1969³, S. 113–115.

Die uns geläufige Vorstellung vom Chaos als einem gestaltlosen Gemenge knüpft möglicherweise an die Vorstellungen Anaximanders über das am Anfang aller Dinge stehende ἄπειρον, das Unbegrenzte an.[185] Unter dem Einfluß von Ovids Metamorphosen hat sich diese von den Stoikern in ihre Physik aufgenommene Konzeption[186] weiterhin schon deshalb im Abendland durchgesetzt, weil sie der des *Tohuwabohu* in Gen 1,2 entspricht (Ov. met. I,5–9):

Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere Chaos: rudis indigestaque moles,
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.[187]

Den Unterschied zwischen dem biblischen Verständnis des Weltwerdens als Schöpfung und dem naturmythologischen und naturphilosophischen als Weltentstehung vergegenwärtigen wir uns noch einmal am Anfang der phönizischen Kosmogonie. Wir sind über sie nur aus dritter Hand informiert. Sie war von Herennius Philo von Byblos überliefert, einem Grammatiker und Historiker des 2. Jh.s n. Chr., der sie seinerseits aus dem Buch eines Phöniziers namens Sanchuniaton übernommen haben will. Der Titel von Philos Werk *Phoinikika* ist uns allein durch seine Erwähnung bei dem aus Tyros stammenden Neuplatoniker Porphyrios bekannt. Das Werk selbst ist verloren. Erhalten sind lediglich die von Euseb in seine *Praeparatio evangelica* I,10 ff. aufgenommenen Zitate. Über die Weltentstehung heißt es in ihnen (FrGrHist Jac 790 F 2):[188]

Als Anfang (ἀρχή) *aller Dinge nimmt er*[189] *dunkle und wehende Luft an oder einen Hauch dunkler Luft und ein schmutziges, finsteres Chaos. Dieser Zustand sei unbegrenzt und habe lange Zeit hindurch kein Ende. Als aber, so sagt er, der Wind sich selbst* (= seine eigene Substanz) *liebte und eine Vermischung stattfand, da wurde diese Verflechtung Pothos* (Erregung, Begehren) *genannt. Sie war der Anfang der Schöpfung von allem. Er erkannte aber seine Schöpfung nicht, und aus seines, des Windes, Verflechtung entstand Mot. Das nennen einige Schlamm, andere Fäulnis*

---

185 Vgl. Diels-Kranz 12 A 9–11 bzw. KRS Nr. 101 und dazu die Diskussion des ἄπειρον S. 115–121; vgl. aber auch H.-G. Gadamer, Der Anfang der Philosophie, Reclam UB 9495, 1996, S. 121.

186 Vgl. Diog.Laert. VII,141 f. und E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III/1: Die Nacharistotelische Philosophie, hg. v. E. Wellmann, Leipzig 1923^5 = Hildesheim 1963, S. 152 f.

187 Dazu die Übers. von E. Rösch, in: P. Ovidius Naso, Metamorphosen, STusc., 1952 (1974^6), S. 7: *Vor dem Meere, dem Land und dem alles deckenden Himmel/ zeigte Natur in der ganzen Welt ein einziges Antlitz./ Chaos ward es benannt: eine rohe gestaltlose Masse,/ nichts als träges Gewicht und, uneins untereinander,/ Keime der Dinge zusammengehäuft in wirrem Gemenge.*

188 Übers. v. J. Ebach, Weltentstehung, BWANT 108, 1979, S. 426 f.

189 Das heißt: Philon nach seinem Gewährsmann Sanchuniaton.

wäßriger Mischung. Und aus ihr (der Fäulnis) *entstand jeder Same der Schöpfung und die Entstehung von allem.*

Was in dieser Kosmogonie tatsächlich auf Sanchuniaton[190] und eine von ihm verwendete ägyptische Quelle[191] zurückgeht, läßt sich im einzelnen schwer entscheiden. Ebenso müssen wir offen lassen, in welchem Umfang bereits der Bericht des Sanchuniaton die Götter durch kosmische Urkräfte ersetzt hatte. Philo hat die ihm überkommene Tradition jedenfalls so in die Sprache der Naturphilosophie transponiert, daß sein Bericht den Ansprüchen gebildeter Leser genügte.[192] Die Gemeinsamkeiten zwischen der hellenisierten phönizischen Kosmogonie und dem Schöpfungsbericht in Gen 1 bestehen lediglich darin, daß beide keinen Raum für das Wirken von Göttern lassen und beide den Urzustand vor der Entstehung der Welt als aus nächtlichem Wind und finsterem Chaos bestehend vorstellen. Dabei ist das Chaos in dem Bericht Philos von Byblos nicht mehr als eine Folie für den Urwind; denn alles, was weiterhin entsteht, wird einschließlich der Lebewesen nicht aus der Substanz des Chaos, sondern aus einem Urschlamm[193] gebildet. Dieser ist das Ergebnis der leidenschaftlichen Selbstbegattung des Urwindes, ein Motiv, hinter dem man unschwer das entsprechende ägyptische Mythologem von Atums Zeugung des göttlichen Geschwisterpaars Schu und Tefnut erkennt.[194] Die Identität zwischen Theogonie und Kosmogonie ist (vermutlich durch Philo) ausgeblendet. Dadurch wird der dem Konzept zugrunde liegende, Götter und Menschen umspannende Monophysitismus noch deutlicher, weil in ihm eins aus dem anderen entsteht. Der priesterliche Schöpfungsbericht durchbricht den Monophysitismus der Naturreligion, indem er Gott dem Chaos gegenüberstellt und alle schöpferischen Potenzen ihm allein zuweist. Dieser Ansatz findet erst in der Lehre von der *creatio ex nihilo* seine Vollendung.

Sie besagt, daß die Welt der Erscheinungen einen weltlosen Grund im Schöpferwillen Gottes besitzt. Versteht man den kosmischen Prozeß als einen halboffenen, in dem sich selbst organisierende Sysieme einschließlich des autoepistemischen, um sich selbst wissenden Untersystems des Menschen entstehen, so muß in dem weltlosen Grund der Welt die Möglichkeit der Autoepistemie und also Selbstbewußtsein enthalten sein. Damit geben wir der Intention der Väter der Bibelübersetzung Recht, die dem Urzustand der

---

190 Vgl. zu ihm O. Eißfeldt, Zur Frage nach dem Alter der Phönizischen Geschichte des Sachunjaton, FF 14, 1938, S. 251 f. = ders., KS II, hg. v. R. Sellheim und F. Maass, Tübingen 1963, S. 127–129.

191 Angeblich einen gewissen Taautos und das heißt: Thot! Vgl. dazu auch O. Eißfeldt, Taautos und Sanchuniaton, SAB 1952/1, 1952.

192 J. Ebach, Weltentstehung, BWANT 108, 1979, S. 22 f. und S. 76.

193 Das griechische Tau gibt semitisches *Ṭet* wieder, so daß das Wort mit dem Verb מוט, *wanken, schwanken*, zu verbinden ist.

194 Vgl. Pyramidentext §1248, Übers. bei H. Kees, Ägypten, RGL 10, Tübingen 1928², S. 1.

Welt den Geist Gottes gegenüberstellten. Das konnte im Sinne der bloßen Antithese zwischen der Ideenwelt Gottes als dem aktiven Prinzip und der Materie als dem leb- und bewegungslosen passiven ausgelegt werden, dem die göttliche Vernunft (νοῦς) Leben und Bewegung verleiht.[195] Erst als man Gen 1,1 dahingehend verstand, daß Gott den Himmel und die Erde aus dem vollständigen Nichts erschaffen hätte, konnte man Gen 1,2 als Schilderung der von ihm erschaffenen Materie verstehen.

Das ist in voller Klarheit erst bei *Theophilus von Antiochien* der Fall, der im zweiten Drittel des 2. Jh.s n. Chr. wirkte.[196] Die biblischen Testimonien in 2. Makk 7,28; Röm 4,17 und Hebr 11,3 konnten später in diesem Sinne verstanden werden. Sie bereiteten diese Lehre vor, indem ihre Verfasser die Formel der Schöpfung aus dem Nichts fanden. Aber sie vermochten sie aufgrund ihres dem Vorstellen verhafteten Denkens nicht zu explizieren.[197] Dem vorstellenden Denken ist die Erfassung des Nichts als des absoluten Gegensatzes zum Sein nicht möglich. Es kommt über den Grundsatz nicht hinaus,

---

[195] Vgl. Philo, De opificio mundi II,8 f. und zu seinem Verständnis des Schöpfungsvorgangs G. May, Schöpfung, AzKG 48, 1978, S. 9–21. Ob die Septuaginta bei ihrer Übersetzung des Tohuwabohu mit ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος bei dem ersten Wort im Gegensatz zu der in Gen 1,9 statt an ihre durch die Tehom verursachte Unsichtbarkeit an die unsichtbare Welt der Ideen gedacht, mit dem zweiten aber die sichtbare gemeint habe, erscheint mir gegen M. Rösel, Übersetzung, BZAW 223, 1995, S. 32 f. als problematisch.

[196] Zu Tatian als seinem Vorläufer, der in seiner Oratio ad Graecos 5,3 S. 66,12–15 als erster christlicher Theologe ausdrücklich bestritten hat, daß die Materie anfangslos sei, und statt dessen erklärte, daß sie Gott selbst erschaffen habe, vgl. G. May, a. a. O., S. 151–157.

[197] Für die *creatio ex nihilo* werden in der Regel die folgenden biblischen Belege betrachtet: 1.) 2. Makk 7,28; 2.) Röm 4,16 f. und 3.) Hebr 11,3. Dabei wäre 2. Makk 7,28 als Polemik gegen die griechische Kosmologie zu verstehen, nach der die Schöpfung wie in Weish 11,17 aus der ἄμορφη ὕλη erschaffen wäre, die Rede vom Nicht-Seienden aber aus dem Griechentum stamme, vgl. z. B. E. Käsemann, HNT 8a, 1974², S. 112 f. und z. B. O. Michel, KEK IV, 1978⁵, S. 170 f. Unterscheidet man zwischen der Sache und der begrifflichen Entfaltung, so kann man die biblischen und nachbiblischen Testimonien über die urzeitliche und endzeitliche Schöpfung als Ausdruck des Glaubens an die *creatio ex nihilo* bezeichnen, G. May, a. a. O., S. 26. Allein seine gedankliche Begründung hat er erst gegen Ende des 2. Jh.s n. Chr. gefunden. Man muß sich in dieser Beziehung die Differenz zwischen einer vorphilosophischen und philosophischen Redeweise vom Nichts und vom Nichtseienden vergegenwärtigen. Als Belege für erstere, die gar nicht die Frage nach der absoluten Herkunft eines Dinges stellt, kann mit G. May, a. a. O., S. 8 Anm. 30 auf Xenophon, mem. II.2,3 und Platon, symp. 205b 8–c 1 verwiesen werden. In diesem Sinne lassen sich auch die oben genannten biblischen Belege deuten, vgl. May, a. a. O. S. 7 f. und S. 27. Das bedeutet schließlich für die Lehre von der *creatio ex nihilo* mit G. May, a. a. O., S. 21: *Die Formel war früher da als der Gedanke.* Vgl. auch das knappe, aber instruktive Referat von W. Pannenberg, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, S. 28 f.

daß aus nichts auch nichts entsteht. Daher ist das Nichtseiende für dieses Denken das andere des bestimmten Seienden, das Formlose. So heißt es noch in der jüngsten, deuterokanonischen Schrift der Griechischen Bibel, der Sapientia Salomonis oder Weisheit Salomos (Weish 11,17), daß die allmächtige Hand Gottes den Kosmos ἐχ ἀμόρφου ὕλης, *aus der ungestalteten Materie*, erschaffen habe.[198]

Das 2. Jh. n. Chr. war in der Kirche von dem Ringen um die Einheit von Schöpfung und Erlösung bestimmt. Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Platoniker Hermogenes (für den die unerschaffene Materie) und mit Markion (für den die vom Demiurgen geschaffene die Wurzel allen Übels war)[199] zog Theophilus das Fazit, indem er in seiner Schrift *Ad Autolycum* mit dem vollen Gewicht einer metaphysischen Aussage erklärte (Autol. I,4): τὰ πάντα ὁ θεός ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἴς τὸ εἶναι, *Gott hat das All aus dem Nichts zum Sein geschaffen*. Im Licht dieser Prämisse fand er nun in Gen 1,2 bestätigt, daß die Materie, aus der Gott die Welt erschuf, ihr Entstehen Gott selbst verdankte.[200] Damit konnte die Großkirche mit Irenaeus zum Text der Bibel zurückkehren und Gott als den bekennen, der die Welt und den Menschen aufgrund seines freien und kontingenten Willensentschlusses geschaffen hat.[201] Durch Irenaeus ist das antignostische und antimythische Theologumenon von der *creatio ex nihilo* zur Lehre der Kirche geworden: *Ipsam materiam cum sit potens et dives in omnibus deus creavit.*[202]

7. *Die Schöpfung als Zeugin Gottes*. Wir haben oben festgestellt, daß der priesterliche Schöpfungsbericht von der Voraussetzung ausgeht, daß Gottesgewißheit und Weltbewußtsein zusammengehören.[203] Dieser Gedanke findet seine Begründung in der Überzeugung, daß die Schöpfung als solche ihren Schöpfer bezeugt. Dank ihrer Vertonung durch Beethoven sind die Sätze aus

---

198 Vgl. auch Justin, Apol. I.10,2; Athanagoras, suppl. 22,2 und dazu G. May, a. a. O., S. 122–142.

199 Vgl. dazu G. May, a. a. O., S. 159–167; zu Hermogenes, ebd., S. 142–149, und zu Markion, GAT I, §3.5, S. 42 f.

200 Autol. II,10: ταῦτα ἐν πρώτοις διδάσκει ἡ γραφή, τρόπῳ τινὶ ὕλην γεηθτήν, ὑπὸ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεός τὸν κόσμον.

201 Haer. III 8,3: *Ipse omnia fecit libere et quemadmodum voluit.* Zit. bei G. May, a. a. O., S. 170 Anm. 110. Zur Sache vgl. ebd., S. 167–181. Zum Anhalten der Diskussion über das Problem der Ewigkeit oder der Endlichkeit der Welt bis zum Ende des 6. Jh.s bei dem christlichen Neuplatoniker Johannes Philoponus vgl. I. P. Sheldon-Williams, The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena, in: A. H. Armstrong, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1970, S. 477–482 und dazu Chr. Wildberg, John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether, Peripatoi 16, 1988.

202 *Sogar die Materie, obwohl sie kraftvoll und reichhaltig ist, hat Gott geschaffen.* Haer. II 10,3, lat. zit. bei G. May, a. a. O., S. 174 Anm. 131.

203 Vgl. oben, S. 264 und zum Folgenden J. Barr, Faith, 1993, S. 81–101.

Ps 19,2–5a weithin bekannt: Dort heißt es, daß die Himmel die Ehre Gottes erzählen, das Firmament vom Werk seiner Hände kündet und ein Tag dem anderen und eine Nacht der anderen dieses Wissen weitergeben. So ergehe ihre wortlose Botschaft[204] bis an das Ende der Erde. Dabei liegt dem Psalmendichter keine allgemeine und diffuse Naturfrömmigkeit am Herzen, sondern er hat sehr präzise den geordneten Gang der Gestirne (V. 2) und den ebenso beständigen Wechsel von Tag und Nacht (V. 3) im Sinn. Es ist die Ordnung des gestirnten Himmels, die auf den ordnenden Geist als ihren Schöpfer verweist. Von dieser Voraussetzung aus ruft Deuterojesaja seine Exilsgemeinde (die an der Macht Jahwes, sie zu erlösen, zweifelt) dazu auf, den Sternenhimmel zu betrachten (Jes 40,26):

> *Erhebt eure Augen zur Höhe und seht:*
> *Wer hat diese geschaffen?*
> *Der abgezählt ihr Heer herausführt,*
> *sie alle mit Namen ruft.*
> *Vor seiner Machtfülle und Kraftgewalt*
> *bleibt kein einziger zurück.*

Das machte den Unterschied zwischen dem biblischen und dem allgemein antiken Denken aus, daß die Gestirne dank ihrer ewigen Bewegung und ihrer Wirkungen auf Erde und Mensch in diesem als Götter galten,[205] in jenem aber als Gottes Geschöpfe oder (wie im Extremfall der Priesterschrift) gar nur als von ihm an den Himmel gesetzte Lampen.[206] Eine entsprechende Bewegungstheorie haben die Priester freilich nicht geliefert und hätten sie dem Stand ihrer astronomischen Kenntnisse nach auch nicht liefern können.[207] Diesem Mangel half die Vorstellung von der Beseeltheit der Sterne ab, als deren

[204] Zur Diskussion des קַוָּם in Ps 19,5aα vgl. KBL3 1011a s. v. קַו I bzw. F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 131 Anm. 5a; vgl. LXX und lies קֹלָם.

[205] Vgl. dazu F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, Sternglaube, 1974[6]; E. Reiner, Astral Magic, 1995, S. 15–24; H. Kees, Götterglaube, 1941 (ND), S. 230–246; H. Koch, Geschichte, 1993, S. 129–150 und S. 519–538; M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I, HAW V. 2/1, 1955[2], S. 32 und S. 34; II, HAW V. 2/2, 1961[2], S. 58 f. und S. 268–281; vgl. z. B. Platon, apol. St.26d 1-e 4; dazu W.K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge 1965 (ND), S. 307 f. bzw. S. Sambursky, The Physical World of the Greeks, London 1950 (ND), S. 23–25 und S. 184–194; Platon, leg.X, St.899b 3-c 1; dazu W.K. C. Guthrie, History V, 1978 (ND), S. 359–365; K. Latte, Römische Religionsgeschichte, HAW V. 4, 1960, S. 231–233, S. 275, S. 280 f. S. 349 f., und F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Nach der 4. franz. Aufl. bearb. v. A. Burckhardt-Brandenburg, Darmstadt 1975[7], S. 148–166.

[206] Vgl. dazu oben, S. 253.

[207] Vgl. dazu das Urteil von O. Neugebauer über die im Astronomischen Henochbuch 1. Hen 72–82 enthaltenen Kenntnisse, in: M. Black, cons. J. C. Vanderkamp, The Book of Enoch or I Enoch, StVTP 7, 1985, S. 386–388.

Befehlshaber erst Jahwe selbst (Jes 40,26) und später der Erzengel Uriel (1. Hen 74,28) mit seinen sie ordnenden[208] und herausführenden Helfern galten (1. Hen 82).[209]

Der Gedanke, daß die Schöpfung Gottes Herrlichkeit bezeugt, hat schließlich in der Weisheit Salomos im Interesse des Aufweises der Überlegenheit des Judentums über die philosophischen Theologien des späten Hellenismus noch einmal eine argumentative Begründung erhalten (Weis 13,1–9):[210]

> 1 *Denn von Natur aus waren alle Menschen nichtig, denen das Nichtwissen um Gott zur Seite stand, so daß sie aus den sichtbaren Gütern den Seienden nicht einzusehen vermochten noch, seine Werke vor Augen, den Künstler entdecken konnten.* 2 *Sondern sie hielten das Feuer, den Wind oder die flüchtige Luft, den Kreis der Sterne oder das gewaltige Wasser oder die Fackelträger am Himmel für die göttlichen Vorsteher*[211] *des Kosmos.* 3 *Wenn sie die, an deren Schönheit sie sich erfreuten, als Götter betrachteten, hätten sie erkennen müssen, um wieviel besser als sie der Herrscher ist, denn der Urheber des Schönen hat sie geschaffen.* 4 *Denn von der Macht und Wirkung betroffen, hätten sie aus ihnen ableiten sollen, um wieviel mächtiger als jene der ist, der sie gebildet hat.* 5 *Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird auf dem Wege der Analogie ihr Urheber erkannt.* 6 *Doch gleichwohl trifft sie nur geringer Tadel, denn vielleicht gehen sie nur in die Irre, während sie Gott suchen und ihn finden wollen.* 7 *Denn mit ihrem Forschen verweilen sie bei seinen Werken und lassen sich durch den Augenschein verführen, weil das, was sie sehen, schön ist.* 8 *Andererseits aber sind sie unentschuldbar;* 9 *denn wenn sie so viel zu erkennen vermochten, so daß sie den Aion*[212] *zu erforschen im Stande waren, wieso haben sie dann den Herrn dieser Dinge nicht schneller gefunden?*

Wir können im vorliegenden Zusammenhang die geistes-, religions- und philosophiegeschichtlichen Hintergründe dieses überaus reflektierten und sprachlich das übliche biblische Griechisch weit hinter sich lassenden Textes nicht ausloten.[213] Auffallend ist, daß den Gegnern (vermutlich stoischen Philosophen) zugestanden wird, daß sie grundsätzlich auf dem richtigen Wege sind. Der in V. 13 eingeführte Begriff des Aion dürfte auf die einschlägigen stoischen Spekulationen hinweisen, in denen dieser zur Personifikation des Bandes wurde, welches das All zusammenhält.[214] Der jüdisch-hellenistische Autor verurteilt nicht die philosophische Methode des Rück-

---

208 Zur Ordnungsfunktion der Sterne vgl. Jer 31,36, ferner Jer 33,25, und dazu H.-P. Stähli, Elemente, OBO 66, 1985, S. 17 f.

209 Vgl. dazu auch O. Neugebauer, a. a. O., S. 411–414.

210 Vgl. zu ihr A. J. Festugière, Révélation II. Dieu cosmique, EtB 1949, bes. S. 75 ff.; S. 153 ff.; S. 260 ff. und S. 341 ff.

211 Text: Prytanen.

212 Auf die Möglichkeit, daß unter ihm hier der für das augusteische *salus* und *saeculum* stehende Gott Aion (vgl. zu ihm G. Zuntz, Aion, Gott des Römerreiches, AHAW.Ph 1989/2, 1989, S. 66 f.) zu verstehen ist, hat mich Martina Kepper hingewiesen.

213 Vgl. dazu M. Gilbert, Critique, AnBib 53, S. 5–13 und S. 13–42.

214 J. M. Reese, Influence, AnBib 41, 1970, S. 58–60.

schlusses von den Erscheinungen der Welt auf ihren göttlichen Grund, sondern die kosmische Gebundenheit, die auch die philosophische Theologie nicht überwunden hatte. Denn nach seiner Ansicht, hätten die Philosophen und letztlich alle Menschen längst den Rückschluß von dem grandiosen kosmischen Schauspiel auf seinen transzendenten Schöpfer ziehen müssen.[215] Daß dieser mit Jahwe, dem Gott Israels, identisch ist und Israel in seiner Tora die wahre Weisheit besitzt, stellt dabei die selbstverständliche Denkvoraussetzung des Verfassers der Sapientia dar und steht auch hinter dieser Argumentation. Sei es direkt, sei es indirekt, klingt diese Diatribe in Röm 1,18–32 nach: Daß in den grandiosen Erscheinungen dieser Welt Gottes unsichtbare Macht und Gottheit offenbar ist, war auch dem Apostel Paulus gewiß. Weltbewußtsein und Gottesgewißheit gehören auch für ihn zusammen. Daher macht sich schuldig, wer den ihm bekannten wahren Gott nicht anerkennt und in der Folge der Sünde verfällt.

Der biblische Schöpfungsgedanke besitzt anders als unsere neuzeitlichen kosmologischen Theorien seine unmittelbaren praktischen Folgen. Einerseits verbindet er den einzelnen mit den anderen Menschen als seinen Mitgeschöpfen, deren Armut er sich annehmen und deren Recht zu respektieren hat.[216] In diesem Sinne heißt es in Spr 14,31:

> *Wer den Geringen bedrückt, verhöhnt seinen* Schöpfer,
> aber wer ihn ehrt, erbarmt sich de*s Bedürftigen.*

Und in der Hiobdichtung erklärt der Dulder in seinem Reinigungseid Hiob 31,13–15:[217]

> 13 *Wenn ich mißachtet meines Knechtes Recht*
> *und meiner Magd, die mit mir stritten,*
> 14 *Was sollt' ich tun, wenn Gott nun aufsteht,*
> *was ihm erwidern, wenn er heimsucht?*
> 15 *Schuf er nicht ihn wie mich im Mutterleib;*
> *hat nicht der Eine uns im Mutterschoß gebildet?*

Selbstverständlich aber war für die Alten die andere Folgerung, daß sie als Geschöpfe ihrem Schöpfer Lob und Preis schuldeten. Dabei können im Gotteslob, wie es das folgende Beispiel Ps 136 zeigt, Gottes Schöpfungstaten am Anfang (V. 49), seine Heilserweisungen an Israel (V. 10–24) und sein beständiges und gegenwärtiges Schöpfungshandeln an allem Fleisch (V. 25) gleichberechtigt nebeneinander stehen:[218]

---

215 Vgl. auch D. Georgi, JSHRZ III/4, 1980, S. 449 Anm. 9a.

216 Vgl. dazu auch P. Doll, Menschenschöpfung, SBS 117, 1985, S. 16–39 und O. Kaiser, Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der atl. Weisheit, NZSTh 39, 1997, S. 115–139, bes. S. 133 f. = ders., Gottes und der Menschen Weisheit, BZAW 261, 1998, S. 18–42, bes. S. 36 f.

217 Übertragung von A. Weiser, ATD 13, 1951 (1988[8]), S. 210.

218 Vgl. dazu R. J. Clifford, Creation, in: ders. und J. J. Collins, ed.s, Creation,

1 *Danket Jahwe, daß er gut,*
denn ewig währt seine Treue.
2 *Danket dem Gott der Götter,*
denn ewig währt seine Treue.
3 *Danket dem Herrn der Herren,*
denn ewig währt seine Treue,
4 *Dem, der allein große Wunder tut,*
denn ewig währt seine Treue,
5 *Dem, der den Himmel mit Einsicht gemacht,*
denn ewig währt seine Treue,
6 *Dem, der die Erde über den Wassern gebreitet,*
denn ewig währt seine Treue,
7 *Dem, der die großen Lichter geschaffen,*
denn ewig währt seine Treue,
8 *Um den Himmel zu lenken am Tage,*
denn ewig währt seine Treue,
9 *Und den Mond und die Sterne* ' ' in der Nacht,
denn ewig währt seine Treue,
10 *Dem, der die Erstgeburt der Ägypter schlug,*
denn ewig währt seine Treue,
11 *Dem, der Israel aus ihrer Mitte geführt,*
denn ewig währt seine Treue,
12 *Mit starker Hand und gerecktem Arm,*
denn ewig währt seine Treue,
13 *Dem, der das Schilfmeer in Teile zerteilt,*
denn ewig währt seine Treue,
14 *Dem, der Israel mitten hindurchziehen ließ,*
denn ewig währt seine Treue,
15 *Und Pharao und sein Heer hineinstieß,*
denn ewig währt seine Treue,
16 *Dem, der sein Volk durch die Wüste ziehen ließ,*
denn ewig währt seine Treue,
17 *Dem, der große Könige schlug,*
denn ewig währt seine Treue,
18 *Und mächtige Könige erschlug,*
denn ewig währt seine Treue,
19 *Sichon, den König der Amoriter,*
denn ewig währt seine Treue,
20 *Und Og, den König von Basan,*
denn ewig währt seine Treue,
21 *Und gab ihr Land zum Erbteil,*
denn ewig währt seine Treue,
22 *Zum Erbteil Israel, seinem Knecht,*
denn ewig währt seine Treue,
23 *Dem, der in unsrer Niedrigkeit an uns gedacht,*

CBQ.M 24, 1992, S. 57–69 und bes. S. 65.69 sowie V. Pröbstl, Nehemia 9, Göttingen 1997, S. 190–194.

denn ewig währt seine Treue,
24 *Und uns aus der Hand unsrer Bedränger riß,*
denn ewig währt seine Treue,
25 *Der Speise gibt allem Fleisch,*
denn ewig währt seine Treue.
26 *Danket dem Gott des Himmels,*
denn ewig währt seine Treue.

Literatur: J. Assmann, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie, OBO 51, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1983; *ders.*, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990; *J. Barr*, Biblical Faith and Natural Theology, Oxford 1993; *F. Boll, C. Bezold, W. Gundel*, Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Mit einem bibliogr. Anhang v. H. G. Gundel, Darmstadt 1974^{6}; *H. Brunner*, Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, Gru 8, Darmstadt (1966) 1986^{4}; *ders.*, Altägyptische Religion, Gru 50, Darmstadt 1983 (1989^{3}); *G. A. Caduff*, Antike Sintflutsagen, Hyp. 82, Göttingen 1986; *J. Clifford* und *J. J. Collins*, Hg., Creation in the Biblical Traditions, CBQ.MS 24, Washington, D. C. 1992; *R. J. Clifford*, Creation in the Psalms, in: *ders.* und J. J. Collins, CBQ.M 24, 1992, S. 57–69; *J. Day*, God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament, UCOP 35, Cambridge 1985; *P. Doll*, Menschenschöpfung und Weltschöpfung in der atl. Weisheit, SBS 117, Stuttgart 1985; *J. Ebach*, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens, BWANT 108, Stuttgart u. a. 1979; *M. Eliade* u. a., Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten (*S. Sauneron* und *J. Yjotte*, La naissance du monde, SOr 1, Paris 1959), übers. E. Klein unter Mitarb. W. Schenkel und O. Rössler, Zürich 1991^{2} = Darmstadt 1993^{2}; *A. J. Festugière,* La révélation d'Hermès Trismegiste. II. Le dieu cosmique, EtB, Paris 1949; *H. Fränkel*, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München 1969^{3}; *H. Frankfort*, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1948 (ND); *ders., H. A. Groenewegen-Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen* und *W. A. Irwin*, The Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago 1954 (ND) = Frühlicht des Geistes, UB 9, Stuttgart u. a. 1954 = Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit, 1981^{2} (zit. als: Frühlicht/Alter Orient); *K. Galling*, Der Charakter der Chaosschilderung in Gen 1,2, ZThK 47, 1950, S. 145–157; *M. Gilbert,* La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 12–35), AnBib 53, Rom 1973; *K. Grünwaldt,* Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift, BBB 85, Frankfurt am Main 1992; *H. Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 1. Mit Beitr. v. H. Zimmern, Göttingen 1895 (1921^{2}); *J. Hempel*, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, ZDMG 79, 1925, S. 20–110 = *ders.*, Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des ATs, BZAW 81, Berlin 1961, S. 30–113; *E. Hornung*, Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971 (ND); *Th. Jacobsen*, The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven und London 1976; *E. O. James*, Creation and Cosmology. A Historical and Comparative Inquiry, SHR 16, Leiden 1969; *B. Janowski*, Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen" im Alten Orient und im AT, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn 1989; ders, Sühne als Heilsgeschehen. Stud. zur

Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beitr. zur Theol. des ATs, Neukirchen-Vluyn 1993; *J. Jeremias*, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987; *ders.*, Schöpfung in Poesie und Prosa des ATs. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des ATs, JBTh 5, 1990, S. 11–36; *O. Kaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, BZAW 78, Berlin 1962²; *H. Kees*, Der Götterglaube im Alten Ägypten, Leipzig 1944 (ND); ders., Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde, Wien u. a. 1977³; *G. Keil*, Kritik der theologischen Vernunft, EHS.T 473, Frankfurt am Main u. a. 1995; *G. S. Kirk, J. E. Raven* u. *M. Schofield*, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, übers. v. Kh. Hülser, Stuttgart. Weimar 1994; *K. Koch*, Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart u. a. 1993; S. *N. Kramer*, The Sumerians. Their History, Culture and Character, Chicago 1963 (ND); *Chr. Levin*, Tatbericht und Wortbericht in der priesterlichen Schöpfungserzählung, ZThK 91, 1994, S. 115–133; *O. Loretz*, Ugarit-Texte und Thronbesteigungspsalmen. Die Metamorphose des Regenspenders Baal-Jahwe, UBL 7, Münster 1988; *ders.*, Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT, Darmstadt 1990; *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, AKG 48, Berlin und New York 1978; *H. Merklein* und *W. H. Schmidt*, Hg., Schöpfung und Neuschöpfung, JBTh 5, Neukirchen-Vluyn 1990; *J. C. de Moor*, The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baᶜlu. According to the Version of Ilimilku, AOAT 16, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971; *S. Morenz*, Ägyptische Religion, RM 8, Stuttgart 1960; *A. Murtonen*, The Use and Meaning of the Words *lᵉbårek* and *bᵉråkåh* in the Old Testament, VT 9, 1959, S. 158–177; *R. E. Murphey*, The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature, Grand Rapids/Mich. und Cambridge/U. K. 1996²; H.-*D. Neef*, Gottes himmlischer Thronrat, ATh 78, Stuttgart 1994; *V. Notter*, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen, SBS 68, Stuttgart 1974; *D. O'Connor* und *D. P. Silvermann*, ed.s, Ancient Egyptian Kingship, PÄ 9, Leiden 1995; *A. L. Oppenheim*, Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization, Chicago 1964 (ND); *Th. Pola*, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995; *M. H. Pope*, El in the Ugaritic Texts, VT.S 2, Leiden 1955; V. *Pröbstl*, Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs, Göttingen 1997; *J. M. Reese*, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, Rom 1970; *E. Reiner*, Astral Magic in Babylonia, TAPhS 85/4, Philadelphia 1995; *M. Rösel*, Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Stud. zur Genesis-Septuaginta, BZAW 223, Berlin und New York 1994; *J. Scharbert*, „Fluchen" und „Segnen" im AT, Bib. 39, 1958, S. 1–26; *L. Schmidt*, Schöpfung: Natur und Geschichte, in: H. J. Boecker u. a., Altes Testament, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn 1996⁵, S. 267–288; *ders.*, Studien zur Priesterschrift, BZAW 214, Berlin und New York 1993; *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b-3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1974³; *ders.* (in Zusammenarb. mit *H. Delkurt* und *A. Graupner*), Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, Darmstadt 1993; *W. Schottroff*, Der altisraelitische Fluchspruch, WMANT 30, Neukirchen-Vluyn 1969; *H.-P. Stähli*, Solare Elemente im Jahweglauben des ATs, OBO 66, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1985; *H. Stegemann*, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Herder Spektrum 4128, Freiburg. Basel. Wien 1996⁵; *Chr. Streibert*, Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift. Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-

nachexilischer Zeit, BEATAJ 8, Frankfurt am Main 1993; *O. H. Steck*, Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Stud. zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a, FRLANT 115, Göttingen (1975) 1981[2]; *G. Wehmeier*, Der Segen im AT, ThDiss 6, Basel 1970; *P. Weimar*, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der Priesterschriftlichen Sinaigeschichte, RB 85, 1988, S. 337–385; *C. Westermann*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968; *E. Würthwein*, Chaos und Schöpfung im mythischen Denken und in der biblischen Urgeschichte, in: Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 317– 327 = *ders.*, Wort und Existenz. Studien zum AT, Göttingen 1970, S. 28–38; *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983.

§ 11 Der Mensch als Geschöpf und Ebenbild Gottes

Lehrsatz 1: Nach dem Verständnis des Alten Testaments ist der Mensch ein zwar endliches, aber doch den Himmlischen ähnliches Wesen, das sein Leben der ihm auf Zeit verliehenen Teilhabe am göttlichen Leben verdankt. Das besagt das Mythologem von der Belebung der aus Lehm geformten Gestalt des Urmenschen durch den Atem Gottes. Sind die Tiere Geschöpfe auf dem Wege zum Menschen, so findet der Mann die ihm gemäße Ergänzung doch nicht im Tier, sondern in der Frau. Dieser Zusammengehörigkeit gibt die Mythe Ausdruck, indem sie Jahwe die Frau aus einer Rippe des Mannes erschaffen läßt.

Lehrsatz 2: Das anatomische Wissen beschränkte sich zumindest nach dem Zeugnis der Bibel auf eine grobe Kenntnis der Gliedmaßen und der inneren Organe. Von ihnen wurden hauptsächlich die erwähnt, die zugleich eine psychophysische Bedeutung besitzen. Andererseits bezeugen die zur Liebeslyrik gehörenden Beschreibungslieder ein lebhaftes Empfinden für die Schönheit des Leibes junger Menschen.

Lehrsatz 3: Typisch für die alttestamentliche Anthropologie ist der psychophysische Sprachgebrauch, der mit Organen oder Organbewegungen aufgrund genauer Beobachtungen bestimmte seelische Eigenschaften verbindet. Als Grundbegriffe fungieren die Worte נֶפֶשׁ (*Nefesch*), die nährende, empfindende und um sich wissende Seele oder das Selbst, רוּחַ (*Ruach*), der dem Menschen von Gott verliehene Odem, mit fast denselben Konnotationen, und לֵב (*Leb*), das Herz, das als Zentrum des Fühlens, Denkens, Wollens und Handelns galt. Unter dem Aspekt der bloßen Vorfindlichkeit und der zu ihr gehörenden Vergänglichkeit bezeichnete man Menschen und Tiere als בָּשָׂר (*Basar*), als Fleisch.

Lehrsatz 4: Das *tertium comparationis* des der Königsideologie entstammenden Mythologems der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 f. ist seine Fähigkeit, sich die Erde als Lebensraum zu unterwerfen und die ganze, den Bereich unter dem Himmel, auf der Erde und im Meer umspannende Lebenswelt in der Verantwortung zu führen und zu leiten, die ihm durch seine Stellvertreterschaft auferlegt ist. Dieser funktionale Aspekt war für die Alten nicht von dem der körperlichen Ähnlichkeit zu trennen. Übersetzt man die mythisch-bildhafte Vorstellung anthropologisch, so besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinem Charakter als Geist. Geist aber ist die Voraussetzung für das Transzendieren der raumzeitlichen Situation im Bewußtsein.

Lehrsatz 5: Die Anthropomorphismen des Alten Testaments sind relationaler und funktionaler Natur. Sie bezeichnen in der Weise der Analogie als Metaphern das personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

1. *Was ist der Mensch*? Die Anthropologie des Alten Testaments liegt gleichsam im Spannungsfeld zwischen den beiden durch Ps 8,5 ff. und Ps 144,3 f. gekennzeichneten Polen.[1] An der ersten, bekannteren Stelle fragt sich der Beter angesichts des unermeßlichen Himmels als eines Werkes Gottes erstaunt:[2]

5 *Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst,* ''
und das Menschenkind, daß du dich seiner annimmst?
6 *Du ließest ihm wenig mangeln am Gott*[3]*,*
mit Ehren und Herrlichkeit kröntest du ihn,
7 *machtest ihn zum Herrn über das Werk deiner Hände,*
alles legtest du unter seine Füße:
8 *Kleinvieh und Rindvieh allzumal*
und auch das Getier des Gefildes,
9 *die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,*
was nur die Pfade der Meere kreuzt.
10 *Jahwe, unser Herrscher,*
wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde.

---

[1] Vgl. dazu auch W. Zimmerli, Mensch, 1965 = ders., ThB 51, 1974, S. 311–324.

[2] Zur Gattung des individuellen Hymnus vgl. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied, WMANT 32, 1969, S. 285–306 und zu Text und Aufbau O. Kaiser, Erwägungen zu Psalm 8, in: E. Zenger und K. Seybold, Neue Wege des Psalmenforschung. FS W. Beyerlin, HBS 1, 1994, S. 207–221 = ders., BZAW 261, 1998, S. 56–70.

[3] Das Wort *Elohim* ist hier als Gattungsbegriff gebraucht und als solcher übersetzt. Es schließt als solches natürlich die *Göttersöhne*, den himmlischen Hofstaat Jahwes, ein und wird daher auch umschreibend mit *göttliche Stellung* (A. Weiser, ATD 14, 1950 [1979[9]], S. 94) oder *himmlische Wesen* (H.-J. Kraus, BK XV, 1960, S. 65 wiedergegeben.

Der Mensch als kleiner König, der dank seiner Ausstattung durch seinen Schöpfer den Himmlischen gleicht und daher wie ein König über die Tiere unter dem Himmel, auf dem Festland und im Meer zu herrschen vermag, – das ist die eine Seite seines Wesens.

Die andere findet in der Vergänglichkeitsklage des letzten, für seinen jetzigen Kontext verfaßten Davidpsalms Ps 144 ihren bewegenden Ausdruck.[4] Das Lied unterstreicht in den V. 1–11 die Schutzbedürftigkeit des königlichen Knechtes (V. 10) in der Endzeit und besingt anschließend das Glück und Wohlergehen des Volkes, dessen Gott Jahwe ist.[5] Uns beschäftigt die Vergänglichkeitsklage, in der die Frage nach dem Wesen des Menschen traditions- und formgeschichtlich eigentlich zu Hause ist. Mit ihr suchten die Beter Gott mittels der Erinnerung an ihren ephemeren Charakter dazu zu bewegen, ihnen um seiner Güte und seines Erbarmens willen zu helfen.[6] So heißt es in Ps 144,3 f.:

3 *Jahwe, was ist der Mensch, daß du ihn beachtest,*
das Menschenkind, daß du dich um es kümmerst?
4 *Der Mensch gleicht einem Hauch,*
seine Tage sind wie ein flüchtiger Schatten.

Dem entspricht Ps 89,48 f.:[7]

48 *Gedenke, „Herr“,*[8] *wie lang mein Leben dauert,*[9]
wi e nichtig du alle Menschenkinder erschufst.
49 *Wer ist der Mann, der lebt und den Tod nicht schaut,*
sein Leben vor der Gewalt der Unterwelt errettet?

In ähnlicher Weise läßt der Dichter den Dulder Hiob klagen (Hiob 14,1–2):

1 *Der Mensch, vom Weibe geboren,*
kurz und ruhelos ist sein Leben.[10]

---

[4] Vgl. auch die ironische und darin geradezu parodistische Wiederholung der Frage in Hiob 7,17 f. und dazu K. J. Dell, The Book of Job as Sceptical Literature, BZAW 197, 1991, S. 96, die freilich an eine Anlehnung an Ps 8 denkt.

[5] Vgl. E. Zenger, Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145, BN 82, 1996, S. 97–116 und hier S. 111, außerdem H.-P. Mathys, Dichter und Beter. Theologen aus spätatl. Zeit, OBO 132, 1994, S. 262–266 und zur längst beobachteten Mischform des Psalms z. B. O. Loretz, Die Psalmen II, AOAT 207/2, 1979, S. 365–376, und L. C. Allen, Psalms 101–150, WBC 21, Waco/Texas 1983, S. 289–291.

[6] Vgl. dazu H. Gunkel und J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, HK II E, 1933 (1984[4]), S. 236.

[7] Zum Problem der Einheit, Datierung und Gattung des Psalms vgl. T. Veijola, Verheißung in der Krise. Stud. zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms, AASF.B 220, 1982, S. 11–20 und dann S. 45–48, S. 79–82 und S. 173–175..

[8] Lies statt אני־ ein אדני־.

[9] Lies חֲלְדִּי־.

[10] Wörtlich: *kurz an Tagen und gesättigt an Unruhe.*

2 *Wie eine Blume, die aufgeht und verwelkt,*
wie ein Schatten flieht er und hat keinen Bestand.

Aus dieser Nichtigkeit zieht der Dichter in der in Ps 39,5–7 und 12 enthaltenen Vergänglichkeitsklage die Konsequenz, indem er Jahwe darum bittet, daß er selber der eigenen Hinfälligkeit eingedenk bleibt, um seine Hoffnung auf ihn zu setzen:[11]

5 *Verleihe, Herr, mir Einsicht in mein Ende*
und welche Lebenszeit mir zugemessen ist,
damit ich weiß, daß ich vergänglich bin.

6 *Nur Spannen gabst du mir an Tagen,*
und meine Dauer ist wie nichts vor dir.
Nur ein Hauch ist jeder Mensch.

7 *Nur als ein Traumbild wandelt jedermann.*
Nur ein Hauch ist der Besitz, den er anhäuft,
weiß er doch nicht, wer ihn erhält.

12 *Du hast mit Strafen jedermann gezüchtigt,*
hast seine Anmut einer Motte gleich vernichtet.
Nur ein Hauch ist jeder Mensch.

Das also ist die ganze Wirklichkeit des Menschen: Er ist das von Gott bevorzugte Geschöpf, ein kleiner Gott auf Erden – und trotzdem zugleich durch und durch vergänglich und hinfällig, ein sterblicher König, der eben noch stolz auf seine Kraft, Macht und sein Vermögen pocht und doch im nächsten Augenblick an die Grenze seiner Endlichkeit stößt und fällt. Nicht anders wie um das üppige Grün des Frühlings, das unter der Glut des Ostwinds verwelkt und vergeht (vgl. Ez 17,10 mit Hos 13,15),[12] ist es auch um die kraftvolle Schönheit des Menschen bestellt (Jes 40,6b–7a):

6b *Alles Fleisch ist Gras, und seine ganze ‚Anmut'*[13] *wie des Feldes Blume.* 7 *Das Gras verdorrt und die Blume verwelkt, wenn Jahwes Wind über es weht.*

[11] Vgl. dazu O. Kaiser, Psalm 39, in: D. Vieweger und E.-J. Waschke, Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des ATs. FS S. Wagner, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 133–145 = ders., BZAW 261, 1998, S. 71–83.

[12] Vgl. auch Ps 37,2; 90,5; 103,14–17; Hiob 8,11 f. sowie 7,7–10.

[13] Lies mit B. Duhm, HK III/1, 1922^4, S. 292; vgl. auch H.-J. Zobel, ThWAT III, 1982, Sp. 59, חֲמוּדוֹ; zur Diskussion der Lesart vgl. L. J. Kyper, The Meaning of חסדו Isa. XL 6, VT 13, 1963, S. 489–492, der mit Zustimmung von K. Elliger, BK XI/1, 1987, S. 3 z.St. unter Berufung auf das Targum die Übersetzung mit *Kraft* vorschlägt; die zu ihren Gunsten angeführten Parallelstellen sind jedoch nicht unbedingt überzeugend.

Daher sind alle Menschen auf Gottes Barmherzigkeit und Güte angewiesen, mit der er sich derer erbarmt, die ihn fürchten und seine Gebote halten (Ps 103,8–13),[14] wohl wissend, wie nichtig und hinfällig sie sind (V. 14–18):[15]

14 *Denn er weiß um unser Gebilde,*
gedenkt daran, daß wir Staub sind.
15 *Der Mensch, wie Gras sind seine Tage*
wie die Feldblume, so blüht er.
16 *Fährt der Wind über sie, ist sie dahin*
und ihre Stätte kennet sie nicht mehr.
17 *Doch Jahwes Treue*[16] *währt ,in Ewigkeit'*[17]
bei denen, die ihn fürchten,
und sein Heil[18] *bei Kindeskindern,*
18 *die seinen Bund bewahren*
und seiner Ordnungen gedenken
und nach ihnen tun.

In diesem Sinne hat Ben Sira die Grundfrage nach dem Wesen des Menschen auch seinerseits beantwortet (Sir 18,8–14):

8 *Was ist ein Mensch? Und was ist sein Wert?*
Was ist das Gute und was ist das Schlechte an ihm?
9 *Die Zahl der Tage des Menschen ist groß,*
wenn sie hundert Jahre (erreicht).[19]
10 *Wie ein Tropfen Meerwasser oder ein Sandkorn*
so wenig sind seine Tage vor einem Tag der Ewigkeit.
11 *Daher ist der Herr ihnen gegenüber langmütig*
und ergießt er sein Erbarmen über sie.
12 *Denn er sieht und weiß, daß ihr Untergang schlimm ist,*
daher hat er ihnen reichlich vergeben.
13 *Das Erbarmen des Menschen gilt seinem Nächsten,*
das Erbarmen des Herrn aber allem Fleisch.
Er weist zurecht und erzieht und belehrt
und führt sie zurück wie ein Hirt seine Herde.
14 *Er erbarmt sich derer, die Zucht annehmen*
und eifrig seine Rechte halten.

2. *Das menschliche Leben als Anteil am göttlichen Leben in akkadischen Epen.* Trotz dieser Vergänglichkeit ist der Mensch nicht nur ein den Himmlischen gleichender kleiner König, sondern hat er mit seinem Leben zugleich Anteil am göttlichen Leben. Für dieses Verständnis sind zwei Beobachtungen

[14] Zur Gnadenformel vgl. auch oben, §2.7, S. 59–61.
[15] Vgl. auch Sir 18,1–14.
[16] חֶסֶד (Hesed).
[17] Lies mit BHS einfaches עַד עוֹלָם.
[18] צִדְקָתוֹ, wörtlich: sein Gerechtigkeitserweis.
[19] Vgl. J. G. Snaith, CBC, 1974, S. 92 und zumal P. W. Skehan und A. Di Lella, AncB 39, 1987, S. 280 z.St.

grundlegend: 1.) die, daß der Mensch nur solange lebt, wie sein Blut warm in seinen Adern kreist. Dazu gehört 2.) die, daß er nur solange lebt, als er atmet. Demgemäß suchte man seine Lebenskraft entweder im Atem oder im Blut. Von diesen beiden Voraussetzungen her erklären sich die derben Anthropomorphismen der anthropogonischen Mythen.

Nach dem altbabylonischen Atramchasis-Epos wie nach dem mittelbabylonischen Schöpfungsepos, dem Enuma Elisch,[20] wurden die Menschen erschaffen, um den niederen Göttern, den Igigi, die Arbeit zur Versorgung der oberen Götter, der Anunnaki, abzunehmen. Denn nachdem die Igigi (so heißt es im Atramchasis-Epos) 2500 Jahre lang die ihnen auferlegte Fronarbeit geleistet hatten, streikten sie, verbrannten ihre Werkzeuge und belagerten das damals noch irdische Heiligtum Enlils, um ihm ihre Beschwerde vorzutragen. So wurde der Muttergöttin Mami oder Nintu der Befehl erteilt, den Menschen zu erschaffen, damit er die bisher von den Igigi geleisteten Arbeiten für die Versorgung der Anunnaki übernähme. Die Muttergöttin erklärte sich zur Erfüllung des Auftrags bereit, sofern Enki mitwirke und ihr den dafür erforderlichen Lehm gäbe. In der Tat wußte Enki den offenbar ebenso für die Belebung der Lehmfigur wie für die geistige Ausstattung des Menschen entscheidenden Rat, einen Gott zu schlachten, den Lehm mit seinem Fleisch und Blut zu überschütten und daraus den Urmenschen zu bilden.[21] Daher wurde der Gott Geschtu'e (I,223)[22] geschlachtet, um dem Menschen dank seiner Eigenschaft Verstand oder Planungsfähigkeit zu verleihen (I,238).

Im Enuma Elisch bedarf es keines Aufstandes der Götter, um Marduk zu veranlassen, sie von der Arbeit zu entlasten, in die Igigi und die Annunnaki einzuteilen und die Menschheit zu erschaffen.[23] Er beschloß es von sich aus und verlangte daher, die Auslieferung des Gottes, der Tiamat zum Kampf gegen die Götter angestiftet hatte. Da banden die Igigi Kingu, hielten ihn vor Ea/Enki fest, durchschnitten seine Blutgefäße, so daß Ea aus seinem Blut die Menschheit erschaffen konnte (Taf.VI,1–34).[24]

---

[20] Vgl. zu ihm oben, §10.1, S. 235–239. Zur Anthropologie der sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen vgl. G. Pettinato, Menschenbild, AHAH.PH 1971/1, 1971.

[21] Vgl. Atramchasis Taf.I,190–243, übers. v. W. von Soden, TUAT III/3, 1994, S. 621 f. Während W. G. Lambert und A. R. Millard, *ATRA-ḪASĪS*. The Babylonian Story of the Flood (*with* The Sumerian Flood Story by M. Civil, Oxford 1969, S. 58 f. das *eṭemmu* in Z.215 und 228 auf die Erschaffung des (Toten)geistes des Urmenschen bezieht (vgl. AHw I, 263b s. v. *eṭemmu(m)*, deutet es W. von Soden als dessen Namen Edimmu oder Widimmu. Dagegen halten W. G. Lambert und A. R. Millard das in I,195 begegnende Wort Lullû für den Namen. Zum Problem, wie aus dem einen Urmenschen (durch Teilung?) das in Z.251 ff. (vgl. S. 623) vorausgesetzte Paar von Mann und Frau geworden ist, vgl. W. von Soden, a. a. O., S. 614 f.

[22] Zur sumerischen Lesung vgl. W. von Soden, a. a. O., S. 624 Anm. 223a mit seinem Hinweis auf das sumerische Wort *geštu, Ohr, Verstand*.

[23] Vgl. zu ihnen oben, S. 236 Anm. 19 f.

[24] Vgl. W. von Soden, in: TUAT III/4, S. 591 f.

In beiden Epen wird vorausgesetzt, daß alles irdische Leben Anteil am göttlichen Leben ist. Auch im Enuma Elisch verbirgt sich hinter der Wahl der Schlachtung Kingus und der Formung des Menschen aus seinem Blut nicht etwa die Absicht, den aufrührerischen Charakter der Menschen gegenüber den Göttern abzuleiten. Es ging vielmehr um die Erklärung, wie das Lehmgebilde zu einem Lebewesen werden konnte. Daß in dem Epos ein auf der Seite des Chaos stehender und kein lichter Gott geschlachtet wurde, entsprach dem Gerechtigkeitsbedürfnis.

3. *Die alttestamentliche Vorstellung vom Sitz des Lebens im Blut und in der Atemseele.* Die Vorstellung, daß das Leben im Blut seinen Sitz hat, gehört im Alten Testament zu den selbstverständlichen Denkvoraussetzungen der Priester und liegt ihren der Versöhnung dienenden Blutmanipulationen zugrunde.[25] Auf dem in Lev 17,11 ausgesprochenen Grundsatz, daß das Leben des Leibes (נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר) in seinem Blut ist,[26] beruht einerseits das strikte Verbot, Blut zu genießen (Gen 9,4; Lev 17,10), und andererseits seine Tauglichkeit als Sühnmittel.[27] Zu diesem Zweck mußte es bei der Schächtung aufgefangen und dann ein Teil von ihm von einem gesalbten und mithin ordnungsgemäß geweihten Priester mit dem Finger siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt, ein weiterer Teil an die Hörner des Räucheraltars im Tempelhaus gestrichen und der Rest am Fuß des im Priestervorhof stehenden Brandopferaltars ausgegossen werden (Lev 4,5–7).[28] Das Blut auf der Jagd erlegter Tiere sollte dagegen insgesamt auf die Erde gegossen werden (Lev 17,13). Der Theorie nach durften Schlachtungen von Groß- und Kleinvieh nur vor der Stiftshütte und d. h. am Brandopferaltar des Tempels vorgenommen werden, um illegitime Blutmanipulationen zu verhindern (Lev 17,3–9). Stellte der Gang zum Tempel eine Zumutung oder eine Unmöglichkeit dar (wie es bei den in der Gola und Diaspora lebenden Juden der nachexilischen

---

[25] Zur Vorstellung vom Blut als Seelenträger vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie, NTG, 1956², S. 315.

[26] Auf dieser Vorstellung beruht auch die Zeremonie der Blutsbrüderschaft: Durch den wechselseitigen Genuß des Blutes verbinden sich die Seelen der Genossen miteinander; vgl. J. Wellhausen, Reste, 1897² (1961³), S. 125 f.

[27] Vgl. auch den Dtn 12,16 interpretierenden Zusatz in V. 23–25 und dazu G. Braulik, Deuteronomium I, NEB, 1986, S. 100 z.St. und E. Reuter, Kultzentralisation. Entstehung und Theologie von Dtn 12, BBB 87, 1993, S. 106, welche die Verse einer noch vorexilischen Redaktion zuschreiben möchte. Damit ist freilich das Grundproblem der Datierung schon der Grundschicht des Dtn verbunden; zur Diskussion vgl. auch O. Kaiser, Einleitung, 1984⁵, S. 131–134, die einschlägigen Beiträge über die Josianische Reform von H. Niehr und C. Uehlinger in: Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung", hg. v. W. Groß, BBB 98, 1995, S. 33–55 bzw. S. 57–89 und zur Datierung des Deuteronomiums zuletzt E. Otto, Treueid und Gesetz. Die Ursprünge des Deuteronomiums im Horizont neuassyrischen Vertragsrechts, Zeitschrift für Altor. und Bibl. Rechtsgeschichte 2, 1996, S. 1–52.

[28] Vgl. auch Lev 17,10–16.

Zeit der Fall war), so war mit dem Blut des Groß- und Kleinviehs ebenso wie mit dem des Wildes zu verfahren (Gen 9,4). Es hätte in der Logik all dieser durchaus irrationalen Praktiken[29] gelegen, wenn sie damit begründet worden wären, daß Gott der Eigentümer des Lebens ist und Leben nur durch Leben und das heißt in diesem Kontext: Blutschuld nur durch Blut gesühnt werden kann. Aber das trifft nicht einmal für die Kasuistik der Sünd- und Schuldopfer zu.[30] Statt dessen bleibt es bei dem bloßen Verbot, Blut zu genießen und Menschenblut zu vergießen. Ihm wurde ein derartiger Vorrang eingeräumt, daß die Übertretung des zuletzt genannten Verbots nicht nur von Menschen, sondern auch von Tieren der Sühne bedurfte (Gen 9,5). Demgemäß lautete der Grundsatz (Gen 9,6):[31]

Wer Menschenblut vergießt,
durch Menschen sei sein Blut vergossen.

Es fällt jedoch auf, daß dieser Rechtsgrundsatz nicht mit dem Hinweis auf Gottes Eigentumsrecht am Blut und damit am Leben, sondern mit dem auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet wird:

Denn nach Gottes Bild
hat er den Menschen gemacht.

Das zeigt, daß die irrationalen Bluttabus so mächtig und älter als alle theologischen Rationalisierungen waren.[32] Daher haben sich die Priester zwar zu einer theologischen Begründung der Sonderbehandlung im Fall vergossenen Menschenbluts, nicht aber zu einer entsprechenden für das Verbot des Blutgenusses überhaupt veranlaßt gesehen. Demgemäß haben sie den naheliegenden Schluß nicht gezogen, daß Gott als der Herr des Lebens auch der Eigentümer alles Blutes ist.[33]

---

[29] Vgl. dazu E.S. Gerstenberger, ATD 6, 1993, S. 55–57.

[30] Vgl. Lev 4,15.18.21; 5,1 f.15.17. Zum Blut als *allgemeine*(m) *Palliativ und Desinfizirmittel* bei den Arabern vgl. J. Wellhausen, a. a. O., S. 127.

[31] Die dunklen Assonanzen des hebräischen Wortlauts lassen sich leider im Deutschen nicht angemessen wiedergeben.

[32] Die besondere Verbindung des Blutes als Lebensprinzip des einzelnen findet in der Vorstellung seinen Ausdruck, daß das ungesühnte Blut eines Erschlagenen zum Himmel schreit, bis es seinen irdischen und himmlischen Rächer gefunden hat (Hiob 16,18 und dann Gen 4,10 f.; Jes 26,21; Gen 37,22; 42,22; vgl. auch 1. Sam 26,20; 1. Kön 2,31–33; Ez 24,7 f. sowie Dtn 21,1–9). Vgl. auch H. Graf Reventlow, „Sein Blut komme über sein Haupt", VT 10, 1960, S. 311–327 und K. Koch, Der Spruch „Sein Blut bleibe auf seinem Haupt!" und die israelitische Auffassung vom vergossenen Blut, VT 12, 1962, S. 396–416.

[33] Nach J. Wellhausen, a. a. O., S. 126 f. diente das Tierblut stellvertretend der Herstellung eines engen Kontakts mit der Gottheit.

Wenn uns in der Mythe von der Erschaffung des Mannes und der Frau in Gen 2,5–8.16–24*[34] statt des Blutes der Atem bzw. die Hauchseele[35] als Sitz des Lebens begegnet, sollten wir uns an das aspektivische Denken der Alten erinnern, das es nicht nur erlaubte, sondern geradezu verlangte, einen Aspekt durch einen anderen zu ergänzen. Ist ein Mensch ausgeblutet, so ist er genauso dem Tod geweiht, wie wenn er zu atmen aufgehört hat. Daher liegt sowohl der Schluß auf der Hand, daß das individuelle Lebensprinzip, die Seele (נֶפֶשׁ/*Näfäsch*) im Blut wie daß es in der Atemseele (נְשָׁמָה/*Neschama* bzw. רוּחַ /*Ruach*) enthalten ist.[36] Haben die Priester den einen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, so hat sich der Weise auf den anderen konzentriert. Er verfährt in Gen 2,7a keineswegs naiv, wenn er Jahwe dem von ihm wie von einem Töpfer aus der losen Ackerkrume geformten Menschen den Lebenshauch (נִשְׁמַת חַיִּים) in seine Nase einblasen läßt. Das besagt nichts weniger, als daß der Mensch sein Leben der Teilnahme am Lebensodem Gottes, an seiner רוּחַ (*Ruach*) verdankt. Umgekehrt stirbt der Mensch, wenn Gott ihm diesen Odem wieder entzieht.[37] Entsprechend heißt es in Ps 104,29 f. von Gott als dem für das Kommen und Gehen der Generationen Verantwortlichen:

29 *Wendest du dein Antlitz ab, erschrecken sie,*
sammelst du ihren Odem ein, verscheiden sie.
30 *Sendest du deinen Odem, werden sie erschaffen,*
erneuerst du das Antlitz der Erde.

Unmittelbar davor wird in V. 27 f. festgestellt, daß alle auf ihn warten, damit er ihnen ihre Speise zu seiner Zeit gibt. Daß unter den von Jahwe Gespeisten nicht nur die Menschen, sondern alles, was lebt, zu verstehen ist, zeigen die vorausgehenden V. 10–26. Demgemäß gilt die Aussage in den V. 29 f. nicht allein vom Menschen, sondern auch von den Tieren: Ihrer aller Leben beruht auf der Teilhabe am göttlichen Lebensodem. Gott gibt es und Gott nimmt es. Daher konnte Jahwe auch als *Gott, der Gott der Geister allen Fleisches* (אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר) angerufen werden (Num 16,22; 27,16). Das Leben des Menschen ist dank seiner Verfügung begrenzt: Hundertundzwanzig Jahre soll seine Lebenszeit maximal dauern (Gen 6,3). In Ps 90,10 rechnet der Dichter realistischer mit siebzig und maximal achtzig Jahren.[38] Daher er-

---

34 Der vorliegende Text läßt eine ältere Grunderzählung erkennen, die nach Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 82–92 lediglich 2,5aα.7aαβ.8.19aαβ.20a.21.22 und 3,20–21, und nach M. Witte, Urgeschichte, BZAW 1998 aber 2,5–7a.19a*.20a*.21–22 und 3,20.23* umfaßt hätte.

35 Vgl. dazu G. van der Leeuw, Phänomenologie, 1956², S. 314.

36 Vgl. dazu auch unten, S. 291 und S. 294.

37 Vgl. auch Ps 146,4 und Hiob 27,2; 34,14 f.

38 Die Erinnerung an die Kürze des Lebens gehört zu den Motiven, die Gott in der Bittklage des Einzelnen zum Eingreifen zugunsten des Beters veranlassen sollen; vgl. dazu auch oben, S. 280–283 und zu Ps 102,24 ff. oben, S. 137.

mahnt Kohelet den Epheben in der die Summe aus seinen Lehren ziehenden Rede 11,9–12,7, sich seiner Jugend zu freuen und an seinen Schöpfer zu denken, solange es Zeit ist (V. 6 f.):

6 *ehe die silberne Schnur ‚zerreißt',*
die goldene Schale zerfällt,
der Krug an der Quelle zerbricht
und das Schöpfrad an der Zisterne zerfällt,[39]
7 *und der Staub zur Erde zurückkehrt,*
aus dem er geworden,
und der Geist zu Gott zurückkehrt,
der ihn gegeben.

Daß wir daraus nicht die Folgerung ziehen dürfen, der göttliche Odem sei nach Kohelets Meinung allein den Menschen vorbehalten, zeigt die Reflexion in Koh 3,16–22. Nach der grundsätzlichen Feststellung in V. 19, daß Menschen und Vieh dasselbe Schicksal, denselben Odem und denselben Tod besitzen, ist die rhetorische Frage in V. 21: *Wer weiß denn, ob der Odem des Menschen nach oben aufsteigt und der Odem des Viehs hinabfährt nach unten zur Erde*[40]*?* wie in der Mehrzahl aller derartigen Fragen negativ zu beantworten: Auch hier gibt es keinerlei Unterschied, sondern beider Odem nimmt denselben Lauf.[41]

4. *Die Erschaffung der Frau und der Tiere.* Kehren wir zu der anthropogonischen Mythe in Gen 2 zurück, so ist es wahrscheinlich, daß der Erzähler dem Menschen durch die Einblasung des göttlichen Lebensodems keine Sonderstellung zuschreiben wollte, sondern bei seinen Adressaten voraussetzte, daß sie sich die von Gott fabrizierten Tiere stillschweigend ebenso wie jenen belebt vorstellten.[42] Wiederum müssen wir uns hüten, die von der Erschaffung der Tiere handelnden V. 18 f. für allzu naiv zu halten. Die Geschichte von dem anfänglichen göttlichen Mißgeschick[43] ist gewiß nicht ohne Humor erzählt. Doch wenn sie berichtet, wie Gottes Absicht fehlschlug, dem Menschen mittels der von ihm erschaffenen Tiere eine ihm entsprechende Hilfe zur Seite

---

[39] Die Metaphern lassen sich unschwer auflösen: Zerreißt die Schnur, fällt die Lampe zu Boden und zerbricht. Zerschellt der Krug am Rand der Quelle, kann man kein Wasser mehr schöpfen. Dasselbe gilt, wenn das Schöpfrad über der Zisterne zerbricht. Vgl. dazu auch L. Schwienhorst-Schönberger, Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, HBS 2, 1994, S. 229 f.

[40] Und d. h. hier: zur Unterwelt. Zur Verwendung des Wortes Erde zur Bezeichnung der Unterwelt vgl. auch N. J. Tromp, Primitive Conceptions, BibOr 21, 1969, S. 23–46.

[41] Vgl. dazu auch L. Schwienhorst-Schönberger, a. a. O., S. 118–120.

[42] Gegen H. W. Wolff, Anthropologie, 1973 (ND), S. 142 f.

[43] Vgl. dazu auch V. Maag, Anthropogonie, AsSt 9, 1955, S. 23–26 = ders., Kultur, 1980, S. 68–71.

zu stellen,[44] verbirgt sich darin der Gedanke, daß die Tiere Geschöpfe sind, die sich auf dem Wege zum Menschen befinden. Dabei bleibt freilich der Unterschied zwischen Mensch und Tier bewahrt: Einsamkeit ist für den Menschen gewiß nicht gut. Aber das Tier ist kein voller Ersatz für den Menschen.[45] Seine eigentliche Ergänzung findet der Mann in der Frau (*et vice versa*!). In dem Mythologem von ihrer Erschaffung aus einer Rippe des Mannes liegen zwei Momente ineinander: Im Vordergrund steht die Absicht, den in V. 23 folgenden *Brautjubel* zu begründen, der sich der sogenannten Verwandtschaftsformel[46] bedient:[47]

Dies ist endlich Gebein von meinem Gebein
und Fleisch von meinem Fleische.
Daher wird sie Männin genannt,
denn vom Mann ist sie genommen.

Im Hintergrund steht die vom mythischen Denken diktierte Notwendigkeit: Der Erzähler muß entweder mit der Erschaffung eines androgynen Urmenschen oder aber mit der eines Mannes oder einer Frau beginnen. Im ersten Fall muß er, um zu der Zweiheit von Mann und Frau zu gelange, eine Teilung des Urmenschen vornehmen.[48] Im zweiten kann er die Zweiheit nur mittels

---

[44] Dabei ist diese Hilfe mit O. H. Steck, Paradieserzählung, BSt 60, 1970, S. 52 f. = ders. ThB 70, 1982, S. 46 nicht auf die *unbezahlte Arbeitskraft*, sondern auf die *Lebenseinheit in der Gewalt der Liebe* bezogen; vgl. auch H.-P. Müller, Elemente, in: ders., Hg., Babylonien, WdF 633, 1991, S. 139 = ders., Mythos, BZAW 200, 1991, S. 28.

[45] Zur Rolle der Tiere als nicht ebenbürtigem Beistand des Menschen und zur Bedeutung ihrer Benennung in V. 19 als Ein- und Unterordnung vgl. G. von Rad, ATD 2/4, 1976[10] (1987[12]), S. 57 f. bzw. E.-J. Waschke, Untersuchungen, ThA 43, 1984, S. 65. – H.-P. Müller, Elemente, in: ders., Hg., Babylonien, WdF 633, S. 140 = ders., Mythos, BZAW 200, 1991, S. 29 sieht in der Benennung *nicht so sehr einen Herrschaftsakt*, als vielmehr *das Gelingen menschlicher Sprache.*

[46] Vgl. Gen 29,14; Ri 9,2 f.; 2. Sam 5,1; 19,13 f. und dazu W. Reiser, Die Verwandtschaftsformel in Genesis 2,23, ThZ 16, 1960, S. 1–4.

[47] Vgl. E.-J. Waschke, Untersuchungen, ATh 43, 1984, S. 67: *Hier nur eine Begründung für die Ehe zu suchen, wäre genauso einseitig, als wenn man die Beziehung rein geschlechtlich auffassen wollte.* Vgl. auch H.-P. Müller, WdF 633, S. 140 = ders., BZAW 220, 1991, S. 29, der mit Recht daran erinnert, daß auch das Tier auf die Geschlechtsgemeinschaft hin angelegt ist und also das *proprium humanum* gerade nicht in ihr besteht.

[48] So Gen.rab. c.8, als Ausspruch der Lehrer positiv aufgenommen von Mose ben Maimon (Maimonides), Führer II,30, PhB 184b, 1995, S. 212: *„Adam und Chawwa wurden auf einmal und zwar Rücken an Rücken in Eines verbunden geschaffen. Dieser Körper teilte sich und die Hälfte, Chawwa, wurde dann genommen und ihm zugeführt". Und der Ausspruch „Eine von seinen Rippen" (Gen.2.21) bedeutet: Eine von seinen Seiten. . .Beachte, daß sie damit deutlich sagen, daß sie gewissermaßen zwei waren, obwohl sie nur Einen Körper bildeten, wie die H. Schrift sagt: „Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische" (ib.2,23).* Vgl. auch W. von Soden, TUAT

der Entnahme und Ausgestaltung eines notwendigerweise entbehrlichen Gliedes erzielen. Daher läßt der biblische Erzähler Gott dem Urmenschen im Tiefschlaf eine Rippe[49] entnehmen, aus ihr die Frau bilden und diese dann dem Erwachten zu seiner freudigen Überraschung präsentieren. Man darf sich dabei nicht daran stören, daß es in der vorliegenden Erzählung der Mann ist, aus der die Frau erschaffen wird und von dessen Einsamkeit her sie in das Blickfeld rückt. Für diesen „patriarchalischen" Zug entschädigt V. 24 mit seiner antiinstitutionellen Tendenz.[50]

III/4, 1994, S. 614, der in Erinnerung an Plat. symp. St.189d 7–191d 3a die Androgynie für die Anthropogenese im Atramchasis-Epos erwägt. Zur eigentlichen Bedeutung dieses Mythologems in der Rede des Aristophanes bei Platon vgl. G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt am Main 1963[3], S. 119–130.

[49] Vermutlich knüpft das Mythologem an die siebte, bekanntlich rudimentäre Rippe an: Aus dem Rest hat Gott einst die Frau erschaffen.

[50] *Philologische Note*: Wenn wir das hebräische Wort zur Bezeichnung der Frau אִשָּׁה (*'Ischâ*) in V. 23 mit *Männin* übersetzt und damit von dem den Mann bezeichnenden Wort אִישׁ (*'Isch*) abgeleitet haben, sind wir der in V. 23b vorausgesetzten volkstümlichen Etymologie gefolgt, die ihre Schlüsse aus der lautlichen Ähnlichkeit, der Paronomasie zieht. Sprachgeschichtlich dürfte es sich bei dem den Mann oder Menschen bezeichnenden Wort אִישׁ (*'Isch*) samt seinem Plural (אִישִׁים (*'Ischîm*) bzw. אֲנָשִׁים (*'Anaschîm*) um ein Primärnomen handeln. Dabei stellt die zuletzt genannte Form eine Sekundärbildung mit prothetischem Alef dar. Neben diesem Nomen begegnet gleichbedeutend das Wort אֱנוֹשׁ (*Enôsch*). Das Nomen dürfte wie der Plural des Wortes *Frau* נָשִׁים (*Naschîm*) von der Wurzel *NŠJ/H* abzuleiten sein, die uns im akkadischen Nomen *nišū*, *Menschen*, *Leute*, begegnet (W. von Soden, AHw II, 796b–797a s. v.). Das die Frau bezeichnende Wort ist entgegen als ein Primärnomen zu betrachten, dessen Isomorphie sich durch den im Hebräischen erfolgten sekundären Zusammenfall des *š* mit dem *ṯ* erklärt: Es leitet sich von ursemitischem *antaṯum* ab, das wie das akkadische *aššatu*(m) eigentlich die *Gattin* oder *Gemahlin* bezeichnet;(vgl. dazu N. P. Bratsiotis, ThWAT I, Sp. 238 f. und F. Maass, ebd., Sp. 373 und W. von Soden, AHw I, 83b s. v. aššatu(m). Fügen wir um der Vollständigkeit willen hinzu, daß das klassische, in Gen 5,1.3–5 zum Eigennamen des Urmenschen gewordene Wort Adam (אָדָם) von dem Verb *'adam* (אָדַם), rot sein, rot werden, abgeleitet ist, *vgl. F. Maass, ebd., Sp. 82–85,* verstehen wir das Wortspiel in Gen 2,7a erst richtig: Gott hat den Rotbraunen (Adam) aus der losen Krume der Rotbraunen, der Ackererde *(Adamâ)* gebildet. Vgl. dazu J. Plöger, ThWAT I, Sp. 95–105 und bes. Sp. 95–97. Die Hautfarbe des am Tage auf dem Acker oder jedenfalls außerhalb des Hauses arbeitenden Mannes ist eben wesentlich dunkler als die der sich in seinem Inneren aufhaltenden Frau; vgl. z. B. die unterschiedliche Hautfärbung von Mann und Frau in ägyptischen und griechisch-hellenistischen Darstellungen und dazu z. B. die Gruppe des Prinzen Rahotep und seiner Gemahlin Nofret bei K. Lange und M. Hirmer, Ägypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden, München 1955, Taf. 25 bzw. das Mosaik mit dem Satyr und der Nymphe aus der Villa des Fauns in Pompeji bei P. Zanker, Pompeji. Stadtbild und Wohngeschmack, Kulturgeschichte der Antiken Welt 61, Mainz 1995, Taf. 1.

In der überlieferten Endfassung erreicht die Mythe von der Erschaffung von Mann und Frau ihr Ziel in den V. 23 und 24. Dadurch ist sie anders als in ihrer Grundgestalt[51] nicht mehr einseitig auf den Mann hin ausgerichtet, sondern läuft auf das Miteinander von beiden hinaus.[52] Die in V. 24 ihren Ausdruck findende Unbedingtheit der Beziehung zwischen Mann und Frau sollte nicht institutionell mißverstanden[53] und auf ein vorgeschichtliches, dem Erzähler als Ideal vorschwebendes Matriarchat oder die geschichtliche, in Nordarabien zur Zeit des Propheten Muhammad zum Ärgernis gewordenen uxorilokale Besuchsehe bezogen werden.[54] Sie unterläuft im Hinweis auf die elementare Kraft der Liebe vielmehr die patriarchalische soziale Bindung und entspricht damit auf ihre Weise der Feststellung im Hohen Lied, daß die Liebe stark wie der Tod ist (Hld 8,6).

5. *Anthropologische Grundbegriffe.* Eine wissenschaftliche Anthropologie dürfen wir im Alten Testament nicht erwarten. Es bleibt auch in dieser Beziehung im Rahmen und in den Grenzen des aspektivischen Denkens. Eine Beschreibung der äußeren Erscheinung des ganzen Menschen begegnet in ihm nur in den Beschreibungsliedern des Hohen Liedes,[55] eine solche seines Aufbaus aus Knochen, den sie verbindenden Sehnen, dem beide umschließenden Fleisch und der es überziehenden Haut in der Totenfeldvision Ez 37,1–14 in den V. 5 und 8. Dabei deckt das Wort Fleisch (בָּשָׂר/Basar) zugleich die Muskeln ab, für die es im biblischen Hebräisch kein eigenes Wort gegeben hat.[56]

Daß der durch das Prophetenwort zusammengefügte Leib der göttlichen Gabe des Lebensodems (רוּחַ חַיִּים/*Ruach Hajjim*) bedurfte, war dem in den Prophetenmantel schlüpfenden Schriftgelehrten natürlich bewußt. Daher läßt er Ezechiel diesen lebenschaffenden Geist auf göttliche Weisung in V. 8 f. aus den vier Winden herbeirufen. Die Episode zeigt, daß die Grundbedeutung des Wortes רוּחַ (*Ruach*) als Hauch oder Wind auch bei seiner psychophysischen Verwendung nicht verloren gegangen ist. Wenn die Sprache sich der unanschaulichen Innerlichkeit des Menschen zuwendet, muß sie sich unumgänglich solcher Worte bedienen, die ursprünglich äußere Erscheinungen oder Vorgänge bezeichnen. Das verhält sich im Deutschen nicht anders als im Hebräischen. So scheint das deutsche Wort *Geist* ursprünglich etwas bezeichnet zu haben, was den Menschen in Schrecken versetzt. Daher konnte es zur Benennung eines überirdischen Wesens werden und schließlich unter dem

---

[51] Vgl. dazu oben, S. 286 Anm. 34.

[52] Vgl. dazu C. Westermann, BK I/1, (1970) 1974 (ND), S. 316.

[53] Vgl. dazu C. Westermann, a. a. O., S. 317 f.

[54] Sie trägt ihren Namen daher, daß die Frau am Ort und im Hause ihrer Eltern bzw. ihres Bruders wohnen blieb und der Mann sie dort besuchte. Vgl. dazu W. M. Watt, Muhammad at Medina, Oxford 1956 (ND), S. 272–280.

[55] Vgl. Hld 4,1–7 und 5,10–16.

[56] Vgl. dazu auch die Feststellung von E. D. Phillips, Greek Medicine, AGRL, 1971, S. 148: ...*ancient medicine was mostly ill-informed about muscles.*

Einfluß seiner antiken Äquivalente das menschliche Bewußtsein in seiner mentalen, die Grenzen des Augenblicks transzendierenden Freiheit im Gegensatz zu seiner Leiblichkeit bezeichnen.[57] Das hat jedoch nicht verhindert, daß in der heute außer Gebrauch gekommenen Bezeichnung des Alkohols als *Weingeist* die Erinnerung an die körperlose Flüchtigkeit einer geistigen Essenz bis in dieses Jahrhundert hinein fortlebte. Im Hebräischen standen für den psychophysischen Sprachgebrauch die Worte נֶפֶשׁ (*Nefesch*), רוּחַ (*Ruach*) und (לֵב/*Leb*) an der Spitze. In der Regel übersetzt man das erste mit Seele und das zweite in dieser Verwendung mit *Geist*, das dritte aber ganz unproblematisch mit *Herz*. Eine genauere Untersuchung führt freilich zu dem Ergebnis, daß zumal die Standardübersetzung der beiden zuerst genannten Worte sich nicht in alle Kontexte einfügt.

Seiner fundamentalen Bedeutung für die hebräische Anthropologie gemäß setzen wir mit der Erörterung des Wortes נֶפֶשׁ (*Nefesch*) ein. Bei ihm hat der psychophysische Sprachgebrauch mit der Bedeutung des individuellen Lebensprinzips oder der Seele seine Grundbedeutung *Rachen* oder *Kehle*[58] fast vollständig überdeckt. Sie hat sich gerade noch in Jes 5,14,[59] erhalten, wo es heißt, daß die Unterwelt ihre *Nefesch* weit geöffnet und ihr Maul maßlos aufgesperrt habe, so daß der Adel und Pöbel Jerusalems in sie hinabfuhren.[60] Aus dieser Grundbedeutung ergibt sich ungezwungen die erste psycho-physische Bedeutung als Gier beziehungsweise Verlangen (Ps 13,2; Spr 23,2).[61] Als wesentlicher für den Sprachgebrauch erweist sich jedoch die Beobachtung, daß die Bewegung der Kehle mit dem Atem zusammenhängt und der Mensch mit seinem Tode zu atmen aufhört. Von ihr her erklärt sich die einschlägige Bedeutung als *Atem* (Hiob 41,13) und weiterhin als Lebensprinzip. Belebt den Menschen ein als Wehen (נְשָׁמָה/*Neschamâ*) spürbarer (und an kalten Tagen sichtbarer) Atem, besitzt er den Lebensodem (נִשְׁמַת חַיִּים/ *Nischmat Hajjim*). Dank seiner göttlichen Einblasung ist der Urmensch, wie es in Anlehnung an die priesterliche Sprache in Gen 2,7 heißt,[62] eine *Nefesch*

---

57 Vgl. dazu F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. E. Seybold, Berlin. New York 1995[23], S. 308 s. v. *Geist*.

58 Vgl. dazu J. Pedersen, Israel I–II, 1926 (ND), S. 99–107; A. R. Johnson, Vitality, 1964[2], S. 3–22; H. W. Wolff, Anthropologie, 1973 (ND), S. 25–48; R. Lauha, Sprachgebrauch, 1983, S. 50–57, C. Westermann, THAT II, Sp. 71–96 und H. Seebaß, ThWAT V, Sp. 531–555.

59 Vgl. Hab 2,5.

60 Vgl. dazu KTU 1.5.I,7, wo die Boten des Unterweltgottes Mot, des Todes, Baal erklären, daß er in den Rachen ihres Herren hinabsteigen müsse.

61 KTU 1.5.I,14 f.

62 Vgl. Gen 1,20.24; 2,19; 9,10.16; Lev 11,10.46. Anders J. Scharbert, Fleisch, SBS 19, 1966, S. 22 f. und L. Ruppert, Genesis I, FzB 70, 1992, S. 129, die hier anders als sonst in der Priesterschrift mit der Bedeutung *ein lebendiges Einzelwesen, eine Person* rechnen. Sie nehmen in Gen 2,19 eine sekundäre Angleichung an den Sprachgebrauch von P an. Es dürfte sich jedoch in beiden Fällen um Ergänzungen des Endredaktors

Hajja, ein Lebewesen geworden. Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß das Wort *Nefesch* im Alten Testament überwiegend die individuelle Lebenskraft oder das individuelle Leben bezeichnet.[63] Die herkömmliche (bereits von der Septuaginta befolgte) Übersetzung mit *Seele* trifft die Sache. Untersucht man die Funktionen der Seele, so empfiehlt es sich, von der durch Aristoteles begründeten Dreiteilung in ihre nutritiven, sensitiven und noetisch-voluntativen Fähigkeiten auszugehen.[64] Die erste steht hinter der Redewendung, daß sich die *Nefesch* mangels Speise und Trank *ergießt* und damit den Leib verläßt,[65] umgekehrt aber bei rechtzeitiger Labung *zurückkehrt*.[66] Aber diesem ernährenden, nutritiven (dem θρεπτικόν der aristotelischen Psychologie entsprechenden[67]) Aspekt tritt der sensitive an die Seite, nach dem sie der Sitz der Gefühle ist. Sehnsucht[68] und Leidenschaft,[69] Liebe und Haß,[70] Freundschaft und Feindschaft,[71] Teilnahme,[72] Freude[73] und Trauer[74] sind demgemäß Leistungen der Seele. Ihre identitätsstiftende Kraft bezeugt keine Stelle schöner als 1. Sam 18,1, wo es heißt, daß sich die *Nefesch* Jonatans mit der Davids verband, so daß er David liebte wie sich selbst (wörtlich: wie seine Seele).[75] Aber die Seele fühlt nicht nur, sondern sie weiß (Ps 139,14) und erkennt auch, sie besitzt noetische Fähigkeiten (Spr 19,29).[76]

---

handeln, der die priesterliche und die jahwistische Urgeschichte miteinander verband. Daher bleibt es fraglich, ob man zwischen den beiden Verwendungen in Gen 2,7b und 2,19 unterscheiden kann. Zum literarischen Befund vgl. Chr. Levin, Jahwist, FRLANT 157, 1993, S. 89 und M. Witte, Urgeschichte, BZAW 1998; anders E.-J. Waschke, Untersuchungen, ATh8, 1984, S. 61.

63 Vgl. z. B. Gen 9,10; 19,17; Ex 21,23; Lev 24,18; Dtn 19,21; Jos 2,14; 1. Sam 19,5; 2. Sam 16,11; 2. Kön 1,13; Jes 44,20; Jer 11,21; Ez 14,14; 18,27; Am 2,15; Ps 11,5; 25,20; 33,19; 54,5; 72,14; 89,49; 119,81; Spr 6,3; 19,8; Hiob 33,18; Klgl 2,12; Est 7,7 und Sir 13,12.

64 Aristot. anm. 414a 29–415a 13; vgl. dazu z. B. W.K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy VI. Aristotle. An Encounter, Cambridge 1981 (ND), S. 285–288 bzw. H. Flashar, in: ders., Hg., Ältere Akademie. Aristoteles-Peripatos, GGPh3, Philosophie der Antike 3, 1983, S. 413–417.

65 Klgl 2,12; Ps 107,5; Spr 25,25; Jes 29,8; vgl. auch Ps 143,6 und Jer 31,25.

66 Klgl 1,11; Ps 23,5.

67 Aristot. anm. 412a 14–416a 19.

68 Ps 84,3a; vgl. Ps 42,3.

69 Vgl. z. B. Ps 10,3; Spr 19,2; Sir 6,2.4 (H:3).

70 Vgl. Hld 1,7 und 3,1–4 bzw. Ps 17,9.

71 Ps 17,9 und 27,12.

72 Vgl. Hiob 30,25 und dazu A. R. Johnson, Vitality, 1964², S. 16.

73 Vgl. z. B. Ps 84,3b, Jes 61,10; Sir 51,29.

74 Vgl. z. B. 1. Sam 1,15 f.; 2. Sam 17,8; Jes 38,15; Ez 27,31; Ps 31,8; Hiob 3,20; 7,11; 10,1; Spr 31,6 und Sir 4,1.

75 Vgl. 1. Sam 20,17; Dtn 13,7; ferner Gen 34,8 und 44,30.

76 Aristot. anm. 414a 32.

Die von Jonatan in 1. Sam 20,4 an David gerichtete Frage: *Was sagt deine Seele, daß ich für dich tun soll?* setzt voraus, daß die *Nefesch* denkt. Daß sie auch als Zentrum der Willensakte betrachtet werden konnte, mag Gen 23,8 belegen. Hier leitet Abraham seine an die Hethiter in Hebron gerichtete Bitte, ihm die Höhle Machpela als Grabstätte zu überlassen, mit den Worten ein: *Wenn es in eurer Seele ist, daß ich meinen Toten hinausbringe und begrabe...* Schon *Maimonides* erkannte, daß der einleitende Konditionalsatz die Bedeutung *Wenn es eurer Meinung und eurem Willen gemäß ist* besitzt. Ebenso verwies er z. B. auf Ps 27,12, wo der Beter Gott anruft, ihn nicht der Seele und d. h. dem Willen seiner Widersacher preiszugeben.[77] In all diesen Leistungen erweist sich die Seele als das individuelle Lebensprinzip oder Selbst, das den Menschen zur Person macht und seine unverwechselbare Eigenart bestimmt.[78] Von der Bedeutung Person oder Selbst leitet sich ebenso der poetische Gebrauch des mit dem Suffixpronomen versehenen Wortes als verstärktes Personalpronomen[79] wie der in Rechtsurkunden und Listen (mit oder ohne Zahlwort) als *Personen* oder *Leute* ab.[80] So vertritt die *Nefesch* die ganze menschliche Person in ihrer bis zum Tode bestehenden leibseelischen Einheit unter dem Aspekt ihrer Lebendigkeit. Daher läßt sich das Wort oft geradezu mit *Leben* übersetzen.[81] Ihr Geber ist (wie es im Horizont des Schöpfungsgedankens nicht anders sein kann), Jahwe. So bekräftigt König Zedekia in Jer 38,16 seinen Jeremia geleisteten Eidschwur bei Jahwe, *der uns diese Nefesch gemacht hat* (Jer 38,16). Doch anders als die *Ruach* kehrt sie im Tode nicht zu Gott zurück.[82] Während der Mensch stirbt, verläßt die *Nefesch* seinen Leib:[83] Er haucht die *Nefesch* aus (Jer 15,9), diese verläßt ihn (Sir 38,23) und

[77] Führer I,42, PhB 184a, 1995, S. 125.

[78] Weil das Blut als Sitz der Seele galt, konnte der Blutgenuß in Dtn 12,23 mit dem der Seele gleichgesetzt werden; vgl. Lev 17,10–14.

[79] Dabei ist es weithin eine Ermessensfrage, ob man es noch mit *Seele* oder schon mit *ich/dich/sich* u. s. w. *selbst* zu übersetzen hat; vgl. z. B. Ps 16,10; 7,3.6; Gen 19,17; 1. Kön 20,31; Jer 18,20 und Spr 11,17.

[80] Vgl. z. B. Gen 45,15.18; 22,25 f.; Ex 1,5; Lev 4,2; 7,20.25; 22,4.6.11; 23,29; Num 15,30; 35,11; Dtn 19,6; Jos 10,28; 20,3.9 und dazu auch J. Scharbert, Fleisch, SBS 19, 1966, S. 62 f. sowie die teilweise heute noch übliche Zählung von Gemeindegliedern nach Seelen.

[81] Vgl. z. B. Jos 9,24; 2. Sam 23,17; Jer 38,16; Spr 7,20.

[82] Vgl. dazu GAT III.

[83] Der Ausdruck *Nefesch met*, vgl. z. B. Lev 21,11 und Num 6,6, bezeichnet die Seele eines Toten, aber nicht, wie weithin angenommen, den Leichnam. Ebensowenig kann einfaches *Nefesch* z. B. in Num 9,6 ff. oder Lev 19,28 diese Bedeutung besitzen; vgl. dazu D. Michel, *næpæš* als Leichnam?, ZAH 7, 1994, S. 81–84. Die Verunreinigung kommt schon durch die Berührung mit der Seele des Toten zustande. Das geht besonders deutlich aus Num 19,14 f. hervor, denn wenn ein offenes Gefäß in einem Raum, in dem in den letzten sieben Tagen jemand gestorben ist, unrein wird, wird offenbar vorausgesetzt, daß sich die Seele in sie flüchten könnte. Zur üblichen entgegengesetzten

versinkt ohne den Lebensodem kraftlos geworden in der Erde und das heißt: in der Unterwelt. Aramäisch wurde von der Seele des Toten entweder ebenfalls einfach als נַפְשָׁא (*Nafscha*) oder genauer als רוּחָא אֱנָשׁ מֵת (*Ruach Nefesch Met*) als *Geist der Seele eines Toten* gesprochen.[84]

Ähnlich wie mit der נֶפֶשׁ (*Nefesch*) verhält es sich mit der רוּחַ *(Ruach)*.[85] Daß sie eigentlich das Wehen und dann den Wind bezeichnet, zeigen uns die formelhaften Wendungen von der רוּחַ הַיּוֹם, vom *Wehen des Tages*, dem Abendwind (Gen 3,8; Hld 4,6), von dem *großen Wind* oder *Sturm* (Hiob 1,19; Jona 1,4) und der *Ruach Elohim*, dem *Gottessturm* (Gen 1,2).[86] Der semantische Ausgangspunkt entspricht mithin dem des gerade untersuchten Lexems *Nefesch*: Dort war es die sich bewegende Kehle bzw. der Atem, hier ist es die bewegte Luft,[87] der Wind.[88] Es läßt sich unschwer nachvollziehen, daß das Wort daher auch den Lebensodem (*Ruach Hajjim*) bezeichnen konnte.[89] Daher erwartet man mit Recht, daß es zwischen dem psychophysischen Sprachgebrauch von *Ruach* und *Nefesch* weitgehende Parallelen gibt. Am Steigen oder Fallen des Atems erkennt man die innere Stärke oder Schwäche, die Freiheit oder Bedrängnis des Menschen. Als die Königin von Saba die Einzigartigkeit der Weisheit, des Reichtums und der Dienerschaft Salomos erkannt hatte, *da war in ihr kein Atem (Ruach) mehr*, da blieb ihr vor Staunen die Luft weg (1. Kön 10,4 f.). Als Pharao von seinen schweren Träumen erwachte, da spiegelte sich die vorahnungsschwere Unruhe in seinem stokkenden Atem (Gen 41,8; vgl. Dan 2,1). Als Jakob erfuhr, daß sein totgeglaubter Lieblingssohn Josef noch lebt, da lebte auch sein Atem auf, der in der Zeit der Trauer flach geworden war (Gen 45,27). Aus Furcht vor den anrückenden Israeliten *erhob sich in keinem* (Kanaanäer) *mehr der Atem*, wagten sie nicht mehr zu atmen (Jos 2,11). Trifft einen Menschen eine Heimsuchung nach der anderen, so läßt Gott seinen Atem nicht zurückkehren, läßt er ihn keinen Atem mehr schöpfen (Hiob 9,18). Andererseits kehrt die רוּחַ (*Ruach*) zurück, belebt

---

Ansicht vgl. z. B. C. Westermann, THAT II, 1976, Sp. 90 f., der die Bedeutung Leichnam aus der allgemeinen als Person ableitet.

84 Vgl. 4 Q206 [En^{e}ar] frg. 1b i, 1.3 f. = 1 Hen 22,3 bzw. 5 in: The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, ed. J. T. Milik with collab. M. Black, Oxford 1976, S. 229, bzw. J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II, UTB 1863, 1995, S. 155.

85 Vgl. dazu H. W. Wolff, Anthropologie, 1973, S. 57–67 bzw. R. Albertz und C. Westermann, THAT II, Sp. 726–753; S. Tengström, ThWAT VII, Sp. 385–418, bes. Sp. 407–418 und H.-J. Fabry, ebd., Sp. 419–425.

86 Vgl. dazu oben, §10.5, S. 265.

87 Für die unbelebte Luft besitzt das alte Hebräisch keine Bezeichnung.

88 Vgl. z. B. Gen 8,1; Ex 10,13; Jes 17,13; 40,7; Jer 49,36; Ez 37,9; Hos 13,15; Sach 2,10; 6,5; Ps 1,4; 35,5; 83,14; 147,18; Hiob 4,15; 21,18; Koh 1,6. Sind Tiere wie z. B. das Zebra wegen Futtermangels total erschöpft, so schnappen sie nach *Wind* (Ruach), wir würden sagen: Luft (Jer 14,6).

89 Vgl. z. B. Gen 6,17; 7,15.22; Ez 1,20 f.; 10,17; vgl. 42,19.

sich der Atem, wenn sich der Durstige in vollen Zügen satt trinkt, wie es die Erzählung von Simson am Quell von Lechi berichtet (Ri 15,19).

Auf Rückschlüssen von der genau beobachteten Qualität und Frequenz der Atemzüge auf bestimmte Gemütsverfassungen dürfte auch die weitere Verwendung des Wortes beruhen, die zu seiner Bedeutung *Geist* führte. Das dürfte zumal bei seinem ohne Näherbestimmmungen erfolgten Gebrauch in der Bedeutung *Zorn* der Fall sein.[90] Die Bezeichnung des Zornmütigen oder Ungeduldigen als *des Kurzen an Atem* (קְאַר רוּחַ) in 14,29 legt diesen Schluß nahe: Er atmet nicht gleichmäßig, sondern in Gegensatz zu dem Gelassenen stoßweise.[91] Ebenso drückt sich Entschlossenheit in einem festen und stetigen Atem aus, so daß nicht näher bestimmtes *Ruach* auch den *Mut* bezeichen kann (Ez 21,12; Ps 76,13). Ähnliches mag für den gelten, der einen hochmütigen (Koh 7,8),[92] langmütigen (Koh 7,8), ruhigen (Spr 17,27), oder einen bekümmerten Geist (Spr 15,13; 18,19) besitzt: Der eine atmet stetig und kräftig, der andere flach und unruhig. Wenn weiterhin von einem zuverlässigen (Spr 11,13), demütig/niedrigen (Spr 29,23; Jes 57,15), demütig/zerschlagenen (Ps 34,19), demütig/zerbrochenen (Ps 51,19), eifersüchtigen (Num 5,20), weisen (Ex 28,3),[93] einsichtsvollen (Hiob 20,3), unreinen (Sach 13,2)[94] oder hurerischen Geist (Hos 4,12; 5,4) die Rede ist, ist die Grundbedeutung zugunsten eines verallgemeinernden Sprachgebrauchs als *Geist* mit der Bedeutung *Gesinnung* oder *Willensausrichtung* verblaßt. Es entspricht dieser Tendenz, daß das Wort auch im Sinne von *Verstand* verwendet werden konnte.[95] Schließlich war es in der Poesie möglich, רוּחִ־ (*mein Geist*) und נַפְשִׁ־ (*meine Seele*) parallel zu setzen. Dabei wurden beide Begriffe zu einer verstärkenden Umschreibung des Personalpronomens (Jes 26,9).[96]

Andererseits wurden besondere Fähigkeiten des Menschen als Wirkung des göttlichen Geistes verstanden. Dazu gehörte die Gabe der Traumdeutung (Gen 41,16.38; Dan 5,11–16).[97] Vor allem aber besaß der König dank seiner Salbung den Geist Jahwes.[98] Daher galt sein Richtspruch *idealiter* als unfehl-

---

[90] Ri 8,3; Spr 25,28; Koh 10,4; vgl. auch Spr 29,11 und, auf Jahwe bezogen, Mich 2,7.

[91] Den Gegensatz bildet in V. 29a der אֶרֶךְ אַפַּיִם, der *Langatmige* oder *Besonnene*.

[92] Vgl. die deutsche formelhafte Bezeichnung eines Hochmütigen als *aufgeblasen*.

[93] 31,3 und 35,31.

[94] Unter ihm ist dem Kontext gemäß die im Dienst fremder Götter stehende Prophetie zu verstehen, vgl. H. Graf Reventlow, ATD 25/2, 1993, S. 119 z.St.

[95] Vgl. Jes 29,24; Mal 2,15 sowie Hiob 20,3 und zu Mal 2,15 H. Graf Reventlow, a. a. O., S. 149, aber auch K. Elliger, ATD 25, 1949 (1982[8]), S. 204, der die *Ruach* in Mal 2,15a auf den Gottesgeist bezieht.

[96] Hier meldet sich das Verblassen des semantischen Unterschieds zwischen *Nefesch* und *Ruach* in der Spätzeit an, auf den H.-J. Fabry, ThWAT VII, Sp. 422 f. unter Verweis auf Sir 16,17 aufmerksam gemacht hat.

[97] Vgl. auch Dan 2,23.

[98] Vgl. S. Mowinckel, He that cometh (Han som kommer), trsl. G. W. Anderson,

bar (Spr 16,10). In der das Ideal verwirklichenden Heilszeit sollte der Geist Jahwes dem aus dem Wurzelgeschlecht des davidischen Königshauses entstammendem Sproß Weisheit und Einsicht, Rat und Kraft, Erkenntnis und Furcht Jahwes verleihen und dadurch sein gerechtes, entscheidungsfähiges und willensstarkes, kraftvolles und verantwortliches Regiment garantieren (Jes 11,1–5).[99] Entsprechend stellte man sich auch die einstigen Richter Israels als mit dem Geist Jahwes begabte Retter ihres Volkes vor.[100] Begreiflicherweise wurde zumal die Gabe der Prophetie als eine Folge der Verleihung des Geistes Jahwes verstanden.[101] Man wird sich dabei an die das Bewußtsein verändernden ekstatischen Erscheinungen der Gruppenprophetie zu erinnern haben, wie sie 1. Sam 10,10 ff. und 19,18 ff. (vgl. auch Num 11,26 ff.) geschildert werden.[102] Andererseits konnte das Handeln eines von Gott als Werkzeug seines Willens erwählten Menschen als Folge seiner Einwirkung auf dessen Geist verstanden werden.[103] Gottes eigener Geist ist freilich so mächtig, daß ihn nichts auf Erden daran hindern kann, seinen Heilswillen durchzusetzen (Sach 4,6aβ.7).[104] Hören wir in der älteren Zeit gerade nur von dem bösen Geist, der von Saul Besitz ergriffen hatte und dessen Wirkungen David mit seinem Leierspiel aufheben sollte (1. Sam 16,14 ff.; 18,10 ff.),[105] so betraten im Zusammenhang mit dem sich im Verlauf der Perserzeit durchsetzenden Glauben an die zwischen Himmel und Erde vermittelnden Wesen auch die bösen Geister in zunehmendem Maße die Bühne.[106] So soll der Satan David zur Sünde gereizt (1. Chr 21,1)[107] oder sich Jahwe gar selbst eines Lügengeistes aus seinem Hofstaat bedient haben, um den König von Israel zu verblenden und in dem Krieg mit den Aramäern in seinen Tod zu treiben (1. Kön 22,21 ff. par 2. Chr 18,18 ff.).[108] Seit dem Ausgang des persischen

---

Oxford 1956, S. 65 f. und bes. T.N. G. Mettinger, King, CB.OT 8 1976, S. 246–251, und dann 1. Sam 10,1 ff.; 11,6; 16,1 ff.; Jes 11,1 ff.; 42,1; PsSal 17,37–40; 18,6–8; vgl. auch den Segen für den Fürsten der Gemeinde 1 QSb V,24 f. und für den Hohenpriester 1 QSb II,23.

99 Vgl. dazu O. Kaiser, ATD 17, 1981^5, S. 241–245.

100 Vgl. Ri 3,9.10; 6,34; 11,29 und 13,25; 14,6.9.25; 15,14; vgl. auch 1. Sam 11,6.

101 Mich 3,8; Jes 48,16b; 61,1; Ez 3,1; 2. Kön 2,9.15; Sach 7,12; 2. Chr 20,14; Num 11,17.26; vgl. auch Hos 9,7.

102 Vgl. auch H.-Chr. Schmitt, Prophetie und Tradition. Beobachtungen zur Frühgeschichte des israelitischen Nabitums, ZThK 74, 1977, S. 255–272, ferner 1. Kön 18,12; Ez 3,14; 11,24 und 37,1.

103 Vgl. 1. Chr 5,26; 2. Chr 21,16; 36,22 par Esr 1,1; Hag 1,14.

104 Zur Diskussion und Auslegung vgl. H. Graf Reventlow, ATD 25/2, 1993, S. 61 f.

105 Vgl. dazu auch O. Kaiser, David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16–20. Ein Versuch, EThL 64, 1990, S. 281–296.

106 Vgl. dazu oben, §6.7, S. 159.

107 Vgl. dazu oben, §6.7, S. 156.

108 Vgl. dazu E. Würthwein, Zur Komposition von I Reg 22,1–38, in: Das ferne und nahe Wort. FS L. Rost, hg.v. F. Maass, BZAW 105, 1967, S. 245–254 = ders., Stud. zum

Zeitalters aber tritt daneben die Vorstellung, daß Gottes heiliger Geist sein Volk bzw. den Frommen leitet.[109]

Wenden wir uns dem dritten in Sonderheit psychophysisch verwandten Begriff des Herzens לֵב|לֵבָב (*Leb/Lebab*) zu, so gilt es vorab festzustellen, daß es für die Alten das Zentralorgan schlechthin war. Als solches galt es als Sitz der Empfindungen und Wahrnehmungen. Während Platon in der Nachfolge des pythagoräischen Arztes Alkmaion von Kroton das Gehirn als Sitz der Seele betrachtete (Tim 44d 3–9; 73b–d), hielt noch Aristoteles an der überkommenen Anschauung fest, daß dafür nur das Herz in Frage käme.[110] Da die Israeliten und Juden der alttestamentlichen Zeit von der biologischen Funktion des Herzens keine angemessenen Vorstellungen besitzen konnten, beruht der psychophysische Gebrauch des Wortes *Leb* bzw *Lebab* (ähnlich wie der von *Nefesch*) auf Beobachtungen der unterschiedlichen Herzfrequenz: Bei Erregungs- und Erwartungszuständen schlägt es schneller, in Trauer und Depression verlangsamt. Demgemäß klingt der vegetative Zusammenhang auch in der psychophysischen Verwendung mit. Er kommt am deutlichsten in der Vorstellung zum Ausdruck, daß das Herz Zentrum des Lebens (Spr 4,23) und wie die *Nefesch* der Stärkung durch Brot und Wein bedürftig sei (Ps 104,5; vgl. auch 22,27).[111]

Weil das Herz vor allem als Sitz der Gefühle und des Denkens galt, überwog bei ihm der psychophysische Sprachgebrauch. So konnte der Hebräer sagen, daß sich sein Herz freut (Ps 13,6), betrübt (1. Sam 1,10) oder ängstet (Ps 55,5).[112] Freude, aber auch Krankheit, Angst und Schrecken können zu flatterndem oder beschleunigtem Herzschlag führen: So *pocht* zum Beispiel das Herz des sich schwach und kraftlos fühlenden kranken Beters *heftig* (Ps

---

deuteronomistischen Geschichtswerk, BZAW 127, 1994, S. 178–216 bzw. ders., ATD 11/2, 1984, S. 257–260. Vgl. weiterhin 2. Kön 19,7 und Jes 19,15 und zur Sache auch oben, §8, S. 207 f. – Geistesgeschichtlich ist die Aufnahme von Besessenheitsvorstellungen gegenüber der weisheitlichen Nüchternheit als eine Regression zu beurteilen (vgl. zu ihrem archaischen griechischen Äquivalent, der Vorstellung, daß die Entscheidungen des Menschen von den Göttern bestimmt werden, B. Snell, Der Glaube an die olympischen Götter, in: ders., Die Entdeckung des Geistes. Stud. zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1975[4], S. 35 f. Andererseits drückt sich zumal in den zunehmenden Differenzierungen im Bereich der bösen und guten Engel, wie sie z. B. in 1. Hen 8 und 20 begegnen, ein Rationalisierungsprozeß aus, der den Abstand zwischen Gott und Welt zu überbrücken und die Geheimnisse im Leben des Einzelnen und zumal Israels auf anschaulichere Formeln zu bringen versucht; vgl. dazu M. Hengel, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, 1967 (1988[3]), S. 422–427 und weiterhin R. Albertz, Religionsgeschichte Israels, ATD.E 8/2, 1992, S. 653–695.

109 Vgl. dazu oben, §8.7, S. 207 f. sowie Jes 63,10 f.14 und ferner Hag 2,5.

110 Vgl. dazu Aristot. part.an. 666a 33 – b 1 und dazu W.K. C. Guthrie, Aristotle. An Encounter, A History of Greek Philosophy VI, 1981, S. 295–298.

111 Zur psychophysischen Wirkung vgl. Sir 34 [31],28.

112 Vgl. zum folgenden auch H. J. Fabry, ThWAT IV, Sp. 413–451.

38,11), schlägt das Herz der Davididen und ihres Volkes bei der Kunde vom Anrücken der Könige von Aram und Israel unruhig, *schwankt* es wie die Bäume des Waldes im Sturmwind (Jes 7,2), *zerbricht* das Herz und schlottern die Gebeine des Propheten angesichts des heiligen Gotteswortes und des unheiligen Zustandes im Lande (Jer 23,9) oder *zerfließt* das des Beters in höchster Todesangst wie Wachs (Ps 22,15).[113] Als Josefs Brüder das ihm für das Getreide bezahlte Silber wieder in ihren Säcken fanden, *da verließ sie ihr Herz, so daß sie zitterten* (Gen 42,28).[114] Umgekehrt überspringt das Herz mit seinem warmen Gefühl in Liebe und Freundschaft gleichsam die räumlichen Grenzen. Unserem platten: *Du liebst mich nicht!*, entspricht im Hebräischen das vorwurfsvolle: *Dein Herz ist nicht bei mir* (לִבְּךָ אֵין אִתִּי)!, mit dem Delila Simson das Geheimnis seiner Kraft zu entlocken suchte (Ri 16,15).[115]

Ähnlich wie *Nefesch* und *Ruach* werden dem *Herz* neben den vegetativen und sensitiven auch noetische Fähigkeiten zugeschrieben. Daher sagt der Vater ermahnend zu seinem Sohn (Spr 4,4): *Möge dein Herz meine Worte festhalten!* Noch in Luk 2,19 heißt es am Ende der Weihnachtsgeschichte, daß Maria alle Worte behielt und in ihrem Herzen bewegte (und das bedeutet: bedachte).[116] So hat das Wort *Herz* schließlich geradezu die Bedeutung *Verstand* angenommen. Demgemäß heißt es im Wahrspruch Spr 15,32: *Wer auf Züchtigung hört, gewinnt Herz,* und das heißt: Verstand. Unergründlich ist das Herz der Könige samt ihrem Dichten und Trachten (Spr 14,1), so daß niemand ihre Absichten zu erraten vermag. Und wenn ein Tor in seinem Herzen spricht und also denkt, es gäbe keinen Gott, so beweist er nur, daß er es ist (Ps 14,1 par 53,2).

Darüber hinaus ist das Herz das Zentrum des Wollens und Begehrens (Ps 21,3).[117] Als sittlich qualifiziertes vertritt es das, was wir Charakter nennen. Daher fleht der Beter zu seinem Gott, er möge in ihm ein *reines Herz* erschaffen und in seiner Brust einen festen Geist (*Ruach*) erneuern (Ps 51,12). Wer ein beständiges oder festes Herz (לֵב נֶאֱמָן) besitzt, ist ein zuverlässiger Mensch (Neh 9,8). Als Zentrum des Denkens und Wollens verrichtet das Herz freilich nicht nur das, was Gott und den Menschen gefällt. Denn es kann sich

---

[113] Vgl. dazu auch P. Himert, Maladies et médicine dans l'Ancien Testament, RHpHR 44, 1964, S. 1–29.

[114] Vgl. die deutsche Redensart, daß jemandem das Herz in die Hose rutscht.

[115] Zur Forderung, Gott mit ganzem Herzen und von ganzer Seele zu lieben, vgl. oben, §2.6, S. 62 f.

[116] Vgl. auch W. Wiefel, ThHK 3, 1988, S. 75 z.St.: Hier wird Maria als Urbild der in Lk 8,15 und 11,28 herausgestellten Haltung gezeichnet.

[117] Ein eigentlicher Willensbegriff findet sich erst bei Ben Sira in Gestalt des Wortes יֵאֶר (*Jezer*), *Trieb, Willen*; vgl. Sir 15,14: *Als Gott am Anfang den Menschen schuf, da gab er ihn in die Gewalt seines Willens.* und 27,6: *Entsprechend der Pflege eines Baumes gerät seine Frucht, so auch der Gedanke gemäß dem Wollen eines Menschen.* Vgl. dazu G. Maier, Mensch, WUNT 12, 1971, S. 85–95.

z. B. gegenüber allen Ermahnungen *verhärten* (Dtn 2,30; Ps 95,8; Spr 28,14) bzw. der Mensch *es schwer machen* und das heißt: verstocken (Ex 7,13; 9,35). Das setzt voraus, daß der Mensch Herr seines Willens und seiner Entscheidungen ist. Demgemäß läßt der Psalmendichter Jahwe die Festgemeinde ermahnen, ihr Herz nicht zu verstocken und damit die Ernsthaftigkeit seiner Bundesordnung auf die Probe zu stellen, die dem abspenstigen Israel seine Heimsuchungen in Ausssicht stellt (Ps 95,8–11).[118] Umgekehrt gilt der Glückwunsch denen, die seine Zeugnisse bewahren und ihn von ganzem Herzen suchen (Ps 119,2).[119]

Wenn es anderwärts heißt, daß zwar das Herz des Menschen seinen Weg plant, Gott aber seinen Schritt lenkt (Spr 16,9),[120] liegt darin kein Gegensatz. Es ist vielmehr Ausdruck der Gottheit des Gottes, die sich den Entscheid über Erfolg und Mißerfolg alles menschlichen Tuns vorbehält und dabei ebenso Tun und Ergehen zusammenbinden wie unbeachtet lassen kann.[121] Will er Menschen verderben, so kann er sie verstocken, wie er es nach Ex 9,12; 14,17 im Fall des Pharao[122] und nach Jes 6,10 bei seinem eigenen Volk getan haben soll:[123] Sie setzen sich dann über seine Forderungen und Drohungen hinweg und laufen daher rettungslos in ihr Verderben.

Als der, der das Herz aller Menschen gebildet hat, weiß Jahwe auch um alle ihre Taten (Ps 33,15). Er prüft ihr Herz und ihre Nieren und damit das verborgene Sinnen und Trachten des Menschen (Ps 17,3; Jer 12,3),[124] um ihnen dann nach ihrem Tun zu vergelten (Spr 24,12). Als sich das Exilsgeschick Israels in die Länge zog und offenkundig geworden war, daß das Gottesvolk von sich aus nicht zu vollkommener Umkehr in der Lage ist, richtete es seine Hoffnung darauf, daß Jahwe es trotzdem aus allen Völkern sammeln und in das Land Israels zurückführen werde, um ihm dort ein neues, gehorsames Herz und einen neuen, beständigen Geist zu geben.[125] Das sollte bewirken, daß Israel die Satzungen und Rechtssätze seines Gottes hielte und

---

[118] Da Ps 95 die Anwesenheit Israels in seinem Land voraussetzt und seine sprachliche Nähe zur deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie offensichtlich ist (vgl. J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit, WMANT 35, 1970, S. 126), wird man ihn gegen J. Jeremias, Das Königtum Gottes in den Psalmen, FRLANT 141, 1987, S. 111 wohl doch bereits in die nachexilische Zeit zu datieren haben.

[119] Vgl. dazu auch oben, §2.7, S. 64 f.

[120] Vgl. auch Spr 21,1.

[121] Vgl. A. Meinhold, Sprüche II, ZBK 16/2, 1991, S. 268 f. z.St.

[122] Vgl. dazu auch GAT I, S. 179 f. und zur Sache F. Hesse, Das Verstockungsproblem im AT. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung, BZAW 74, 1955.

[123] Vgl. dazu auch O. Kaiser, ATD 17, 1981[5], S. 132 f.

[124] Zu den Nieren als Sitz der Affekte vgl. z. B. Ps 16,7: Spr 23,15 f.; 1. Makk 3,24 und Ps 73,21.

[125] Vgl. dazu auch H. W. Wolff, Anthropologie, 1973, S. 66 f., der das neue Herz auf die Gewissenhaftigkeit und den neuen Geist auf die Willenskraft bezieht.

daher für immer sein Volk und Jahwe für immer sein Gott sei (Ez 11,18 f.; vgl. 36,26–28).[126]

Will der Hebräer vom Menschen als Ganzem in seiner bloßen Leiblichkeit und Vorfindlichkeit sprechen, bezeichnet er ihn als *Fleisch* (בָּשָׂר/*Basar*).[127] Es ist mithin in vielen Fällen gleichbedeutend mit dem Wort *Leib*. So beschwert sich Hiob über die ihm von Gott aus undurchsichtigen Gründen auferlegten Leiden, indem er ihn fragt, ob seine Kraft die von Steinen und sein Fleisch ehern sei (Hiob 6,12). Noch deutlicher tritt uns diese Bedeutung in dem zumal bei Studenten und Dozenten beliebten Wahrspruch entgegen, den der zweite Epilogist dem Koheletbuch angefügt hat (Koh 12,12): *Des Büchermachens ist kein Ende, und viel Studieren macht den Leib müde*. Sollte die Intensivität des Wartens auf Gottes Hilfe ausgedrückt werden, so konnte es in der Klage heißen: *Es schmachtet meine Seele nach dir, und es dürstet mein Fleisch* (und das heißt: mein Leib) *nach dir* (Ps 63,5).

Stellte man das Fleisch in den Gegensatz zu Gott, so gewann es die Bedeutung des bloßen und vergänglichen Fleisches. In diesem Sinne bekennt der Beter sein Gottvertrauen mit den Worten (Ps 56,5): *Auf Gott vertraue ich, ich fürchte mich nicht. Was könnte mir Fleisch tun?* Alles Fleisch ist eben hinfällig, oder poetisch ausgedrückt, wie Gras (Jes 40,6).[128] In diesem Zusammenhang verdient auch das Prophetenwort Jes 31,3 seine Erwähnung, denn es zeigt, daß das Wort unter diesem Aspekt auch die Tiere bezeichnen kann:

Aber die Ägypter sind Menschen und nicht Gott,
und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist.

Was Fleisch ist, ist hinfällige Kreatur, Geist aber das ganze göttliche Leben. Daher ist die auf die Ägypter und ihre Rosse gesetzte Hoffnung Judas vergeblich. Nur wer sein festes Vertrauen auf Gott setzt oder glaubt (Jes 7,9), hat Grund zur Hoffnung. Gott steht alles, was lebt, stehen Menschen und Tiere in ihrer Vergänglichkeit als *alles Fleisch* (Gen 6,12.17; 7,21)[129] gegenüber (Jes 40,6–8).[130]

Blicken wir zurück, so erkennen wir, wie jeweils ein Teil des Menschen (sei es seine Atemseele oder sein Odem, sein Herz oder sein Fleisch) den ganzen Menschen in je spezifischer Weise zu vertreten vermag. Auf physischen Beobachtungen beruhend, entwickelt sich bei den drei ersten ein psychophysischer Sprachgebrauch, in dessen Entwicklung der Atem zum Leben-

---

126 Vgl. dazu oben, S. 207 f.

127 Vgl. dazu H. W. Wolff, a. a. O., S. 49–56 bzw. G. Gerleman, THAT I, Sp. 376–379 und N. P. Bratsiotis, ThWAT I, Sp. 850–867.

128 Vgl. oben, S. 281.

129 Vgl. aber mit J. Scharbert, Fleisch, SBS 19, 1966, S. 51 auch Lev 13,13 und Num 8,7, wo es den ganzen Leib einer oder einiger Menschen, bzw. Lev 4,11, wo es den ganzen Kadaver eines Tieres bedeutet.

130 Vgl. oben, S. 281.

sprinzip, zur Seele, und schließlich zur Person und der Odem zur Gesinnung und schließlich zum Geist und zu den Geistern wird, während das Herz als Lebenszentrum zugleich die Innerlichkeit des Menschen beschreibt. Wer versuchen wollte, zwischen den mit den drei Begriffen verbundenen psychischen Fähigkeiten alternativ zu unterscheiden, geriete in unüberwindliche Schwierigkeiten; denn er hätte den aspekthaften Charakter des vorwissenschaftlichen Denkens verkannt. Ebenso ginge es ihm, wenn er gegen die Reduktion von Menschen und Tieren auf ihre bloße Leiblichkeit, wie sie bei dem Sprachgebrauch von בָּשָׂר (*Fleisch)* vorliegt, als eine Einseitigkeit protestieren wollte: Auf seine blanke und vergängliche Vorfindlichkeit hin betrachtet ist der Mensch Fleisch. Als Besitzer einer Seele und Teilhaber an Gottes Odem und Wesen, in dessen Brust ein fühlendes Herz schlägt, ist er mehr.

6. *Der Mensch als Ebenbild und Stellvertreter Gottes auf Erden.* Er ist Gottes Ebenbild und sein zur Herrschaft über die Erde und das ganze Reich der Tiere berufener Stellvertreter.[131] Was oben auf S. 279 f. im Psalmenzitat bereits anklang, erfährt jetzt in Gen 1,26–28 seine Begründung und Entfaltung:

> 26 *Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde wie unser Abbild, damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles <Getier>*[132] *der Erde und über alles Gewimmel, das auf der Erde wimmelt.* 27 *Da schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie.* 28 *Und es segnete sie Gott und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alles Getier, das sich auf der Erde regt.*

Schon der Einsatz des göttlichen Schöpfungsentschlusses in V. 26aβ mit seinem נַעֲשֶׂה (*lasset uns machen*) ist umstritten und wird es vermutlich auch bleiben. Drei Deutungsmöglichkeiten stehen zur Verfügung:[133] 1.) könnte es sich um einen sogenannten *pluralis deliberationis*, einen Plural der Erwägung oder Selbstberatung handeln (vgl. Gen 11,7); 2.) könnte hier der vermutlich aus der persischen Hofsprache stammende *pluralis maiestaticus*, der Majestätsplural vorliegen, in dem seither die Großen der Erde gern zu sprechen pflegen.[134] 3.) aber könnte es sich um einen *pluralis communicativus*, einen Gemeinschaftsplural handeln (vgl. z. B. Jer 18,18), mit dem Gott den himmlischen Hofstaat in sein Tun einbezieht. Von diesen drei Möglichkeiten scheidet die zweite insofern aus, als ein derartiger Verbalgebrauch im Biblischen

---

131 Zur neueren Auslegungsgeschichte vgl. z. B. J. J. Stamm, Gottebenbildlichkeit, ThSt(B) 54, 1959; C. Westermann, BK I/1/3, 1968, S. 203–214 und J. Scharbert, Mensch, in: FS J. Kardinal Ratzinger, 1987, S. 241–258.

132 Füge mit dem Syrer ein חַיַּת ein; vgl. V. 24 und 28.

133 Vgl. dazu GKa §124 f. Anm. 3.– Die Beziehung auf die Trinität läßt sich trotz ihrer ehrwürdigen Tradition vom historisch-kritischen Exegeten nicht verifizieren. Sie gehört zur relecture.

134 Vgl. 1. Makk 10,19; 11,31; 15,9.

Hebräisch nur sehr schwach belegt ist.[135] So wird sich der Ausleger eher zwischen dem Verständnis der Verbform als einer Selbstberatung oder einer die Göttersöhne oder Engel einbeziehenden Aufforderung zu entscheiden haben. Als Parallele für die erste Deutung pflegt man sich auf Gen 11,7 und auf Jes 6,8 zu berufen. In der Turmbauerzählung gibt es zumindest keine direkten Hinweise darauf, daß Jahwe in Begleitung der Engel herabfahren und mit ihrer Hilfe die Sprache der Erbauer des Turms von Babel verwirren will.[136] In Jes 6,8 ist zwar von den Serafim die Rede. Sie scheiden aber ihrer Funktion gemäß als Adressaten der Frage Jahwes aus: *Wen soll ich senden und wer wird für uns gehen*?[137] Von weiteren Himmelswesen ist nicht ausdrücklich die Rede. Trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß sich der Prophet den König Jahwe nicht allein von den schlangengestaltigen Mischwesen, den Serafim, sondern auch von anderen Dienern umgeben vorstellte und Jahwe erst von sich selbst in der 1. sing. und dann diese miteinbeziehend in der 1. plur. sprechen läßt.[138] So muß es zumindest offenbleiben, ob in Jes 6,8 ein *pluralis deliberationis* vorliegt oder nicht doch ein kommunikativer.[139] Zugunsten der Deutung des נַעֲשֶׂה (*Lasset uns machen*) in Gen 1,26 als eines *pluralis deliberationis* beruft man sich in der Regel darauf, daß in der Priesterschrift keine Engel erwähnt werden und die Schrift sonst von ihrer Mitwirkung bei der Schöpfung nichts berichtet.[140] Andererseits wird in der Nachfolge von den großen jüdischen Auslegern wie z. B. Philo[141] und Maimonides[142] die Ansicht vertreten, daß hier in der Tat ein kommunikativer Plural vorliege und Gott sich an die Engel wende. Zugunsten dieser Annahme läßt sich zum Beispiel Gen 3,22 anführen, wo Gott die Vertreibung der Ureltern aus dem Paradies damit begründet, daß der Mensch *gemäß seines Wissens um Gut und Böse wie einer von uns geworden ist* (vgl. 3,5).[143] Hier sind unter den *uns* ganz

---

135 Die beiden Ausnahmen bilden Esr 4,18 und Dan 3,24.

136 Da Gen 3,22.24 zur selben Redaktionsschicht wie Gen 11,1–9 gehört, ist ein Schluß daraus freilich nicht zwingend.

137 Vgl. O. Kaiser, ATD 17, 1981[5], S. 132 Anm. 70 (lies dort statt GKa §124g ein 124 f.).

138 Gegen Kaiser, ebd.

139 Gegen C. Westermann, BK I/1, 1974 (ND), S. 200.

140 Vgl. z. B. A. Dillmann, KeH, 1886[5], S. 29 f.; E. A. Speiser, AncB 1, 1964, S. 4 und S. 7 z.St.; C. Westermann, ebd.; W. H. Schmidt, Schöpfungsgeschichte, WMANT 17, 1967[2] (1974[3]), S. 130; E.-J. Waschke, Untersuchungen, ATh 47, 1984, S. 17 und L. Ruppert, Genesis I, FzB 70, 1993, S. 83.

141 In De opificio mundi XXIV, 72–76 führt er die sittliche Vortrefflichkeit des Menschen auf Gott, die sittlichen Fehler des Menschen jedoch auf das Werk der Diener Gottes zurück.

142 Vgl. M. ben Maimon, Führer, PhB 184b, 1995, S. 56 f. Für Maimonides steht fest daß Gott außer den stofflosen Vernunftwesen überhaupt nichts geschaffen hat, sondern alles durch diese verrichtet (vgl. S. 63).

143 H. Holzinger, KHC, 1898, S. 10 f.; G. von Rad, ATD 2–4, 1976[10] (ND), S. 38.

offensichtlich die Himmlischen zu verstehen, die außer diesem Wissen auch das ewige Leben besitzen (V. 22b). Weiterhin ist in unserem Zusammenhang die im Alten Testament hinreichend bezeugte Vorstellung mit in Betracht zu ziehen, daß Gott von seinem himmlischen Hofstaat umgeben ist (Ps 29,1 f.; 89,6.8), sich mit den Göttersöhnen als seinem himmlischen Rat berät (Ps 82,1; 1. Kön 22,19 ff.; Hiob 1,6 ff.; 2,1 ff.) wie er von ihnen schon bei seinen Schöpfungswerken gelobt wurde (Hiob 38,7).[144] Vor allem aber gibt die Priesterschrift zu erkennen, daß sie mehr über die himmlische Welt weiß, als sie berichtet (vgl. Gen 5,24 und Ex 25,9.40).

Zugunsten der Annahme, daß in Gen 1,26 in der Tat ein kommunikativer Plural vorliegt, läßt sich auch auf eine assyrische Mythe von der Erschaffung des Menschen verweisen, in der erzählt wird, wie sich die Annunnaki (die großen, über das Schicksal bestimmenden Götter) darüber berieten, was sie verändern sollten. Darauf schlugen der Himmelsgott Anu und Enki, der Gott der Weisheit, dem Sturmgott Enlil vor, die janusgestaltige Lamga zu schlachten und aus ihrem Blut die Menschheit zu bilden.[145] Es wäre mithin nicht ohne religionsgeschichtliche Parallelen, wenn Gott in Gen 1,26 seinen Hofstaat aufforderte, mit ihm zusammen den Menschen zu erschaffen. Damit würde betont, daß alle göttlichen Kräfte hinter diesem Geschöpf stehen, weil es berufen ist, ihnen zu gleichen (Ps 8,5 f.).[146]

Denn nach Gottes Entschluß[147] soll der Mensch בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, *nach unserem Bilde (Zelem) wie unser Abbild (Demût)* erschaffen werden (vgl. auch Gen 5,1 und 9,6). Das Nomen צֶלֶם (*Zelem*) geht auf die Verbalwurzel צלם I zurück, die im Arabischen die Bedeutungen *abhauen, behauen, schneiden* und *schnitzen* besitzt.[148] Es bezeichnet demnach primär einen Gegenstand, der behauen, herausgeschnitten oder geschnitzt ist. Demgemäß bedeutet es wie sein akkadisches Äquivalent *ṣalmu* und sein aramäisches צְלֵם alle Arten von plastischen,[149] halbplastischen oder auch nur in die Wand eingeritzten Figu-

---

[144] Vgl. dazu ausführlich H.-D. Neef, Gottes himmlischer Thonrat, ATh 79, 1994.

[145] Vgl. W. H. Schmidt, a. a. O., S. 128 und AOT², S. 135.

[146] Vgl. in diesem Sinne z. B. Franz Delitzsch, Neuer Commentar über die Genesis, Leipzig 1887⁵, S. 64 f.; H. Holzinger, a. a. O.; H. Gunkel, HK I/1, 1910³ (ND), S. 111; O. Procksch, KAT I, 1924²/³, S. 448; J. Skinner, ICC, 1930², S. 31; W. Zimmerli, Urgeschichte, ZBK, 1967³, S. 72; G. von Rad, a. a. O.

[147] Vgl. V. 28.

[148] KBL3 963a s. v. bzw. 1770a s. v. und weiterhin S. Schroer, Israel, OBO 74, 1987, S. 322–332 und auch zum folgenden F. J. Stendebach, ThWAT VI, Sp. 1046–1055.

[149] So z. B. Nachbildungen von Mäusen und Beulen 1. Sam 6,5.11; Götzenbilder Num 33,52; 2. Kön 11,18 par 2. Chr 23,17; Ez 7,20; 16,17–19 und Dan 3,3 ff. (aram.); vgl. dazu S. Schroer, Israel, OBO 74, 1987, S. 189–195; vgl. auch den Traum Nebukadnezars von dem Standbild aus vier Metallen in Dan 2,31–35 und dazu S. Schroer, S. 237 f.

ren[150] und Symbolen.[151] Das parallel zu *Zelem* stehende דְּמוּת (*Demut*) ist von dem Verb דָּמָה, *ähnlich sein, gleichen*, abgeleitet.[152] Auch hier ist die kontextuelle Verwendung für die Feststellung seiner Bedeutungsbreite aufschlußreich: 2. Kön 16,10 wird berichtet, daß König Ahas bei seinem Zusammentreffen mit dem assyrischen Großkönig Tiglatpileser III. in Damaskus einen Altar gesehen hätte. Von diesem hätte er dem Priester Urija eine *Demût* und eine *Tabnît* als Vorlage für die Errichtung eines entsprechenden Altars im Jerusalemer Tempel geschickt.[153] Nach Ex 25,9.40 scheint es sich bei der *Tabnît* um eine mit einer Maßangabe versehene Bauzeichnung, um einen Bauplan gehandelt zu haben (vgl. auch 1. Chr 28,11 f.19).[154] Weiterhin kann das Wort jede Art von Nachbildung oder Ähnlichkeit bezeichnen, sei es körperliche Ähnlichkeit (Ez 1,26; 8,10; 10,21), sei es figürliche oder sonstige Abbildlichkeit (Dtn 4,16–18;[155] Jes 44,13). Also dürfte Ahas entweder ein Modell *und* einen Bauplan *oder*, sofern man den Ausdruck als Hendiadyoin versteht, ein maßstabgetreues Modell oder einen entsprechenden Bauplan des Altars nach Jerusalem gesandt haben. Für den Sprachgebrauch des Wortes *Demût* bleibt also die Bedeutung der Abbildlichkeit entscheidend.

Daraus folgert, daß der Mensch nach Gen 1,26 f. als ein plastisches Abbild der Himmlischen erschaffen worden ist. Oder um es drastischer auszudrükken: Der Mensch ist nach der Überzeugung des Priesters eine verkleinerte, vollplastische Kopie Gottes und seiner himmlischen Diener, der Engel.[156] An diesem Wortsinn von Gen 1,26a ist nicht zu rütteln, und statt ihn wegzudisputieren, sollte man lieber fragen, was er bedeutet, statt sich durch eine dem Sachverhalt unangemessene Polemik gegen die großen Ausleger der Bibel, Lehrer der Kirche und Philosophen zu disqualifizieren. Zwischen dem Bilderverbot, das die Verwendung von Kultbildern jeder Art untersagt,[157] und der Vorstellung von Jahwes *Kabod*, seiner übersinnlichen, flammenden Lichtgestalt ist zu unterscheiden (Ez 1,22–28).[158] Wenn die Gestalt des Menschen in

---

150 Wie z. B. die roteingefärbten Ritzfiguren der Chaldäer Ez 23,14.

151 Des Sterngottes Kajwan, des Saturn; vgl. dazu R. Borger, ZAW 100, 1988, S. 70–80 und O. Loretz, ZAW 101, 1989, S. 286–289.

152 Vgl. KBL3 216b s. v. bzw. H. D. Preuß, ThWAT II, Sp. 266–277.

153 Vgl. dazu auch H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, 1982, S. 366–369 und E. Würthwein, ATD 11/2, 1984, S. 390 f.

154 Bei dem Wort handelt es sich um eine Nominalbildung mit einem T-Präfix von dem Verb בָּנָה, *bauen*; vgl. KBL3 S. 1551b–1554b s. v.; S. Schroer, OBO 74, S. 336 f. und S. Wagner, ThWAT I, Sp. 704–706.

155 Vgl. dazu oben, §7.6, S. 177.

156 Vgl. auch S. Schroer, OBO 74, S. 331 f., die zu Recht betont, daß mit *Zelem* dem Aspekt der Vergegenwärtigung des Dargestellten die konkrete Vorstellung eines plastischen Bildes dem abstrakten Gedanken ganz geopfert wurde, während Demût vor allem den funktionalen Aspekt originalgetreuer Wiedergabe betonte.

157 Vgl. oben, §7.4, S. 173 f.

158 Vgl. dazu oben, §8.5, S. 194.

Gen 1,26 f. von der Gottes und der Himmlischen abgeleitet wird, handelt es sich nicht um einen törichten Anthropomorphismus, hinter dem sich für den aufgeklärten Geist nichts anderes als die Projektion des Menschen an den Himmel verbirgt.[159] Wir müssen uns vielmehr daran erinnern, daß sich die Alten etwas Reales nicht als gestalt- und substanzlos vorstellen konnten. So war z. B. noch für die Stoiker das göttliche πνεῦμα (der den κόσμος durchwaltende Geist oder Zeus) ein ewig entbrennendes und verglühendes Feuer.[160] Erst wenn Gott konsequent transzendent gedacht wird, ist es möglich, jeden Gedanken der Körperlichkeit Gottes hinter sich zu lassen, wie es zum Beispiel bei Maimonides der Fall ist.[161]

Mithin gilt es zu fragen, welche Bedeutung das biblische Mythologem von der Gottebenbildlichkeit des Menschen impliziert. Die religionsgeschichtliche Fährte führt (wie schon aufgrund von Ps 8,6 zu erwarten ist) zurück zur Königstheologie, die vermutlich in der ganzen Levante unter ägyptischem Einfluß stand. In der Tat finden sich die eindeutigsten und ihrer Zahl nach meisten Zeugnisse für die Vorstellung, daß der König ein Abbild und damit der Repräsentant des höchsten Gottes auf Erden ist, in der ägyptischen Königstheologie.[162] Es gibt in den ägyptischen Texten gerade drei Belege, in denen ein Priester als Ebenbild Gottes bezeichnet wird. Das geschieht im Blick auf sein kultisches Rollenspiel, in dem er ein göttliches Handeln aus der Urzeit nachahmt.[163] Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß die ägyptischen Priester in ihrem kultischen Handeln den König vertraten.[164] Die Bezeichnung des Königs als Ebenbild des Gottes Re oder Amun begegnet zumal in Texten der 18. und 19. Dynastie (ca. 1550–1190 v. Chr.). Als erstes Beispiel

---

159 Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1849³), hg. v. W. Schuffenhauer, I, Berlin 1956, S. 51,10: *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* bzw. S. 53,8–16: *Das göttliche Wesen ist nichts andres als das menschliche Wesen oder besser; das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens* (Sperrungen in der Vorlage aufgehoben).

160 Zur stoischen Physik vgl. P. Steinmetz, Die Stoa, in: H. Flashar, Hg., Die Hellenistische Philosophie II, Die Philosophie der Antike 4, GGPh³, Basel 1994, S. 535–540.

161 Vgl. Moshe ben Maimon, Führer I,35, PhB 184a, 1995, S. 111 f. Daher versteht er das Wort *Zelem* in Gen 1,26 auf die die Art bildende Form und mithin die Vernunfterkenntnis (vgl. I,1, a. a. O., S. 28 f.).

162 Vgl. dazu die Nachweise bei W. H. Schmidt, Schöpfungserzählung, WMANT 17, 1967 (1974³), S. 136–140 und jetzt vor allem B. Ockinga, Gottebenbildlichkeit, ÄAT 7, 1984, bes. S. 101–124. Zu den mesopotamischen, der Hofsprache angehörenden Belegen vgl. A. Angerstorfer, Ebenbild, BN 88, 1997, S. 47–58.

163 B. Ockinga, ÄAT 7, S. 101–106.

164 Vgl. R. Gundlach, Pharao, 1998, S. 9 f.

sei hier zunächst kommentarlos aus einer Inschrift Thutmoses III. auf einem Denkstein in Serabit el-Chadim zitiert:[165]

> *Der vollkommene Gott, Herr der Freude, Herr der Kronen,*
> *der die Krone von Oberägypten ergriffen hat, der die*
> *beiden Mächtigen in Leben und Wohlsein vereint hat,*
> *das Abbild (tj.t)*[166] *Res, sein Sprößling, den er eingesetzt hat,*
> *daß er die beiden Ufer beherrsche.*

Als zweites Beispiel sei ein Atonhymnus aus dem Grab des May herangezogen, in dem das Handeln des Sonnengottes Aton an König Echnaton wie folgt gerühmt wird:[167]

> *Deine* (Atons) *Strahlen sind über deinem*
> *glänzenden* Abbild *(tj.t),*
> *dem gerechten Herrscher, der aus der Ewigkeit*
> *hervorgekommen ist,*
> *indem du ihm deine Lebenszeit, deine Jahre,*
> *gegeben hast.*

Die Inschrift Thutmoses III. zeigt, daß die Rede von der Gottebenbildlichkeit seiner Herrschaft die Würde der Stellvertretung des Sonnengottes zuschreibt.[168] Nachdem der Gedanke der Gottessohnschaft im Mittleren Reich vor allem die Verantwortlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater betont hatte, unterstreicht nun das Mythologem der Gottebenbildlichkeit des Königs seine Wesensverwandtschaft mit dem Gott.[169] Das findet in der Krönungsinschrift Haremhebs seinen direkten Ausdruck:[170] Der König ist

> *Abbild (tj.t) Gottes bezüglich seines <Wesens>*
> *in den Augen dessen, der sein ehrfurchtgebietendes Wesen erkennt.*

Daher gilt der König nicht nur deshalb als Abbild Gottes, *weil er wie dieser handelt,* sondern auch *weil er mit diesem wesensverwandt ist.*[171] Dieser Gedanke der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und König trat in der Amar-

---

165 Urk.IV 886.16 ff., zit. nach B. Ockinga, a. a. O., S. 109.

166 Die Übersetzung des ägyptischen Wortes *tjṯ* ist vom Verfasser hier und in den weiterhin nach B. Ockinga zitierten Texten eingesetzt, die Schreibweise mit *j* folgt A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Berlin 1957², S. 299 f., da das i-Alef-Zeichen nicht zur Verfügung steht.

167 M. Sandman-Holmberg, Texts from the Time of Akhenaten, BAe 8, 1938, 59.10–11, zit. nach B. Ockinga, a. a. O., S. 117.

168 Vgl. auch die Deckeninschrift Sethos I. in Abydos (RI I 161,15) bei B. Ockinga, ÄAT 7, S. 113: tjṯ *Res, das Amun eingesetzt hat zum einzigen Herrn selbst,/ um die Königsherrschaft auszuüben* [an der Spitze] *der beiden Länder.* Zum Verhältnis zwischen dem Pharao und dem Sonnengott vgl. auch R. Gundlach, Pharao, 1998, S. 11–13.

169 B. Ockinga, ÄAT 7, S. 134–137.

170 Urk.IV 2114.2; B. Ockinga, S. 115 f.

171 B. Ockinga, S. 116.

nazeit notgedrungen in den Vordergrund. Denn man wußte den Gott Aton zwar im Licht leibhaftig gegenwärtig, konnte ihn aber gerade deshalb nicht in leiblicher Gestalt darstellen.[172] Es gehörte dagegen zu den Stereotypen der Darstellung des Königs, daß die Sonnenscheibe Atons ihn bestrahlte.[173] Zwar belebte die Sonne nach der Amarna-Theologie die ganze Welt,[174] doch gleichzeitig fehlten ihr alle personalen Züge. Daher nahm der König die Rolle des persönlichen Schicksalsgottes auf der sozialen Ebene für sich in Anspruch: Er gibt seinen Verehrern Nahrung, Reichtum, gesellschaftliche Stellung und Ansehen und schließlich das Grab.[175] Aber bekanntlich blieb die Sonnenreligion Echnatons eine Episode: Mit ihrem theologischen Materialismus in Gestalt der Konzentration aller Göttlichkeit auf die Sonne und auf den König als ihrem wesensverwandten Mitregenten war sie nicht nur anthropozentrisch, sondern letztlich regiozentrisch. Und daran ist sie mit Recht gescheitert. Wichtiger ist, daß das Mythologem in seiner klassischen Form bis in die Perserzeit lebendig geblieben und selbst auf Dareios I. übertragen worden ist. In der ägyptischen Fassung seiner in Susa entdeckten Inschrift wird er als der bezeichnet, *den Atum gezeugt hat, lebendes Abbild des Re, den er auf seinen Thron gesetzt hat.*[176]

Blicken wir zurück, so wird deutlich, daß das ägyptische Mythologem von der Gottebenbildlichkeit des Königs die Vorstellung impliziert, daß er dank seiner Wesensähnlichkeit die mythische Rolle des höchsten Gottes auf Erden nachspielt und seine Herrschaft dadurch legitimiert ist. Als Ebenbild Gottes ist er von diesem zur Herrschaft berufen. Sowie wir nicht nur auf Gen 1,26a, sondern auch auf V. 26b blicken, wird die Entsprechung so deutlich, daß die Annahme der Abhängigkeit der priesterlichen von der ägyptischen Vorstellung unabweisbar ist. Was in Ägypten dem König vorbehalten war, wird in Israel auf alle Menschen bezogen und damit demotisiert.[177] Denn in V. 26b

---

172 Vgl. J. Assmann, Ma'at, 1990, S. 233.

173 Vgl. z. B. den Klappaltar aus Kalkstein, Kairo, bei W. Wolf, Die Kunst Ägyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957, S. 511 Abb.488 (vgl. auch S. 507 Abb.484 und S. 509 Abb.486) oder das Altarrelief aus Kalkstein im Ägyptischen Museum, Staatliche Museen Berlin, bei E. H. Gombrich, Geschichte der Kunst, Frankfurt am Main 1996[16], S. 67 Abb.40.

174 Vgl. die Bearbeitung von J.Assmann, TUAT II/6, 1991, S. 852: *Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast:/ du gehst auf für sie – sie leben,/ du gehst unter, sie sterben./ Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.*

175 Vgl. dazu C. Aldred, Akhenaton – Pharao of Egypt, New Aspects of Archaeology, London 1968, zit. nach der dt. Übers. von J. Rehork, Echnaton. Gott und Pharao Ägyptens, Neue Entdeckungen der Archäologie, Bergisch Gladbach 1975[2], S. 201 f.; J. Assmann, Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten, AHAW.PH 1975/1, 1975, S. 58–61 und ders., Ma'at, 1990, S. 231–236.

176 Text 2,1, bearb. v. U. Kaplony-Heckel, TUAT I/6, 1985, S. 610.

177 Ob das Mythologem von den Priestern unmittelbar aus der ägyptischen Königstheologie entlehnt oder ihnen durch entsprechende Elemente der judäischen oder phö-

wird deutlich, daß es auch in der Gottebenbildlichkeit der Menschen um die Ermöglichung und damit zugleich die Legitimierung ihrer Herrschaft über die Tiere und die Erde (V. 28a) geht. Denn Gott ruft zur Schaffung der Menschen als des Ebenbildes der Himmlischen auf, *damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles <Wild> der Erde und über alles Getier, das sich auf der Erde regt.*

Damit ist aber auch bereits gesagt, worin die Gottähnlichkeit des Menschen in den Augen des Priesters besteht:[178] Es geht ihm letztlich nicht darum, daß die Menschen physisch den Himmlischen gleichen, sondern darum, daß sie wie diese die Fähigkeit zur Herrschaft besitzen. Um das in unsere heutigen anthropologischen Vorstellungen zu übersetzen, brauchen wir lediglich zu fragen, was den Menschen von den Tieren unterscheidet und ihm die Herrschaft über sie ermöglicht. Die Antwort liegt auf der Hand: Es ist sein Geist als die seine Sonderstellung ermöglichende Fähigkeit, sein Jetzt und Hier zu transzendieren. Als Geist besitzt er eine *exzentrische Positionalität im Jetzt und Hier.*[179] Allein als solcher vermag er sich selbst und seine Welt zu objektivieren[180] und daher auch zu beherrschen. Denn Herrschaft setzt voraus, daß sich der Mensch einen Überblick über seinen Machtbereich und seine Machtmöglichkeiten verschaffen, die Situation erkennen, einen Entschluß fassen und dank seines Willens durchsetzen kann. Diese Konstitution des Menschen bezeichnet man als Geist. Sie schließt nach dem Gesagten Vernunft, Urteilskraft und Willen ein. Daher hat *Thomas von Aquin* mit Recht erklärt: *Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.*[181]

In dieser *formalen* Freiheit sind wir Menschen Gott *ähnlich*, aber keineswegs gleich. Dabei verlangt der Unterschied zwischen formaler und realer

---

nizischen Königstheologie vermittelt worden ist, läßt sich angesichts des Schweigens der Quellen nicht entscheiden. Daß achämenidische Vermittlung nicht ausgeschlossen ist, zeigt U. Rüterswörden, Dominium, BZAW 215, 1993, S. 124–126.

178 Vgl. dazu auch O. Kaiser, Mensch, ZThK 33, 1991, S. 99–111 = BZAW 261, 1998, S. 43–55.

179 H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, SG 2200, 1975³, S. 288–308, bes. S. 303–306 und dazu O. Kaiser, Die Rede von Gott am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Die Rede von Gott und Welt. Religionsphilosophie und Fundamentalrhetorik, hg.v. K. Giel und R. Breuninger, Bausteine zur Philosophie 10, Ulm 1996, S. 9–32, bes. S. 24–27 = ders., BZAW 261, 1998, S. 258–281.

180 H. Plessner, a. a. O., S. 305 f.

181 *Der Mensch überragt aber alle anderen Lebewesen durch seine Vernunft und seinen Verstand. Also ist er Ebenbild Gottes nach seiner Vernunft und seinem Verstand. Die aber sind unkörperlich.* Summa Theologia I, quaestio 3,1, zit. nach der Deutschen Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands und Österreichs, I, (1934), Graz/Wien/Köln 1982³, S. 55; vgl. auch M. ben Maimon, Führer I,1, PhB 184a, 1995, S. 29 f.

Freiheit Beachtung: Formale Freiheit ist Ermöglichung realer Freiheit. Reale Freiheit aber verwirklicht oder verwirkt ihre Möglichkeit, indem sie dem Wink des sich ihr in seiner Verborgenheit offenbarenden Gottes im Ruf des Gewissens folgt oder sich ihm versagt. Geglückte Freiheit und geglückte Herrschaft wären nach Gen 1,26 f. also solche, die um ihre Stellvertreterschaft Gottes wissen. Sie setzen ein als *purissima spes*, als reinste Hoffnung zu definierendes Grundvertrauen voraus (Ps 37,5) und damit Glauben an Gott als den Herrn unserer Gegenwart und Zukunft (Jes 7,9).

Mithin stehen wir vor der Frage, ob wir die in dem Segenswort in V. 28 auf die Unterwerfung der ganzen Erde ausgedehnte Herrschaftszuweisung richtig verstehen, wenn wir sie nur formal betrachten: *Und Gott segnete sie und Gott sagte zu ihnen:„Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und unterwerft sie und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über* <das Vieh> *und über alles Getier, das sich auf der Erde regt.*“ Das mit *unterwerfen* übersetzte Verb כָּבַשׁ (*kabasch*) und das mit *herrschen* wiedergegebene רָדָה (*radâ*) bezeichnen beide primär eine mit dem Fuß ausgeübte Tätigkeit: Das erste besitzt in akkadischem *kabāsu*(*m*), *betreten, festtreten, durchschreiten, niedertreten, zertreten*[182] und im arabischen *kabasa, treten, drücken, pressen*[183] seine Verwandten. Das zweite entspricht akkadischem *redû(m)* I, mit den Hauptbedeutungen *begleiten, führen, verfolgen, leiten*[184] und *herrschen*. Ägyptisches *rd, Fuß*,[185] scheint den Ausgangspunkt der Entwicklung zu signalisieren.[186] Wendet man das unbesehen auf Gen 1,28 an, so würde den Menschen aufgetragen, die Erde zu betreten und auf die Tiere zu treten, und das heißt: sie zu beherrschen.[187] Sachlich ginge es dabei um zwei Herrschaftsakte, nämlich erstens um die Unterwerfung der Erde als dem Lebensraum des Menschen[188] und zweitens um die Herrschaft über die Tiere, die ihnen diesen Lebensraum streitig machen.[189] Doch fügt sich diese Deutung nicht in den Rahmen der in V. 29 f. folgenden Speiseord-

---

182 AHw I, 415a–416a.

183 KBL3 439a s. v., vgl. H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Wiesbaden 1958^3, 722b s. v.

184 AHw II, 965a–966b.

185 A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch II, 1957^2, S. 461.

186 M. Görg, Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. FS H. Groß, hg.v. E. Haag und F.-L. Hossfeld, SBB 13, 1986, S. 125–148, hier S. 144; vgl. U. Rüterswörden, a. a. O., S. 102.

187 Vgl. z. B. Gen 9,7 conj.; Ps 72,8; 1. Kön 5,4.30; Jes 14,2; Ps 68,28; Lev 26,17; Ez 29,15; Lev 25,43. Die Bedeutung *niedertreten* dürfte dagegen in Jes 14,6; Ez 34,4 und Neh 9,28 vorliegen.

188 So U. Rüterswörden, a. a. O., S. 103; vgl. zu dieser Bedeutung auch 2. Sam 8,11.

189 So U. Rüterswörden, a. a. O., S. 108; vgl. Gen 9,2 sowie zur Gefährdung des Lebensraums durch die Tiere Lev 26,22, vgl. V. 6, und Jes 11,6–8. Zum König als Herrn der Tiere vgl. U. Rüterswörden, a. a. O., S. 109–115.

nung ein, die einen universalen Frieden zwischen den Menschen und den Tieren voraussetzt. In ihr werden den Menschen Obst und Pflanzensamen, (Getreide und Hülsenfrüchte), den Tieren aber das Kraut des Feldes zugewiesen. Man wird sich also an die ebenso in der assyrischen wie in der alttestamentlichen Königsideologie verankerte Verwendung des Verbs *redû*[190] bzw. radâ an die allgemeine Bedeutung *herrschen* zu erinnern haben. Sie begegnet im Alten Testament in Ps 72,5.8 und 1. Kön 5,4 im Horizont der Vorstellung einer universalen und gerechten Friedensherrschaft des Königs.[191] Mithin bedeutet *Herrschen* in V. 28 keineswegs *Töten* und *Auffressen*,[192] sondern ein *Grenzen-Setzen*, *In-Dienst-Nehmen* und *Leiten*.[193]

Nach Gottes Willen soll der Mensch als sein Ebenbild sein königlicher Statthalter auf Erden sein. Daraus ergibt sich für ihn der universale Herrschaftsauftrag über die drei in V. 28b genannten Lebensbereiche unter dem Himmel, auf der Erde und im Meer. Die erste Pflicht des Herrschers ist es, für die Sicherung des Lebens seiner Untertanen und damit für den inneren und äußeren Frieden zu sorgen. Da ein Außenbereich hier nicht in Betracht gezogen werden kann, geht es also um ein Leiten und Eingrenzen, das jeder Art ihren Lebensraum und ihr Lebensrecht sichert. In diesem Sinne legitimiert V. 28b die gerechte und religiös limitierte Herrschaft des Menschen in der Welt. Auf eine weitergehende Konkretisierung hat der Priester verzichtet (und nach unserem heutigen Verständnis der Tierwelt auch verzichten müssen), weil es ihm um den Entwurf einer Gegenordnung zur faktischen Wirklichkeit ging.[194]

---

[190] KBL3 1110b s. v. Im Blick auf diese Bedeutung ist die von B. Janowski, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink, 1993, S. 189 ins Blickfeld gerückte, in neuassyrischen Königsinschriften begegnende formelhafte Wendung *murteddû* (Part. Gtn von *redû*) *kalīš matāte*, *der alle Länder beherrscht* von besonderer Relevanz. Dabei wird die Herrschaft z. B. in der Monolith-Inschrift Salmanassars III. mit der des Sonnengottes verglichen (ARAB I, 596 bzw. E. Michel, Die Assur-Texte Salmanassars III. (858–824). 6. Fortsetzung, WO 2, 1954/59, S. 27–45, hier S. 29) und mithin seine im vorausgehenden Abschnitt der Inschrift (ARAB I, 595) ausdrücklich genannte Legitimation durch jenen vorausgesetzt.

[191] Vgl. dazu auch H.-J. Zobel, ThWAT VII, 1993, Sp. 353–357.

[192] So bereits Karl Budde, leider ist mir der Ort seiner Äußerung entfallen.

[193] Damit nehme ich Abschied von dem eindrucksvollen Versuch von E. Zenger, Gottes Bogen, SBS 112, 1983, S. 90–96, die Stelle vom Hirtenamt des Königs her zu erklären und einseitig auf die Schutzfunktion des Menschen gegenüber den Tieren zu beziehen, wie ich es in NZSTh 33, 1991, S. 107 mit Vorbehalt aufgenommen habe.

[194] Vgl. B. Janowski, FS N. Lohfink, 1993, S. 191: *Tätige Verantwortung für das Ganze der natürlichen Schöpfungswelt – mehr Konkretion in Sachen „Herrschaft über die Tiere" scheint der erste Schöpfungsbericht nicht intendiert zu haben, im Rahmen von Gen 1 ist sie deutlich genug.*

Im Blick auf die Speise- und Lebensordnung darf man nicht übersehen, daß die Priesterschrift in dieser Beziehung zwischen der Urzeit und der geschichtlichen Zeit unterscheidet: Was in der Urzeit nicht vorgesehen und daher implizit verboten war, wird nach dem Ende der Flut und damit zu Beginn der Geschichte geboten bzw. toleriert: Nachdem der urzeitliche Friede durch die Gewalttätigkeit alles Fleisches zerstört war (Gen 6,12), zieht Gott am Ende der Flut die Konsequenz daraus und reguliert im abermaligen Mehrungssegen für die Menschen die allgemeine Mordlust (Gen 9,1–7): Von nun soll alles Getier Furcht und Schrecken vor ihnen haben, weil es nun ausdrücklich zum Verzehr durch die Menschen freigegeben wird. Lediglich der Blutgenuß bleibt ihnen vorenthalten. Andererseits wird die Tötung von Menschen, sie erfolge durch Mensch oder Tier, grundsätzlich dem *ius talionis* unterstellt (V. 5 f.),[195] weil er nach Gottes Ebenbild erschaffen ist: Als Stellvertreter Gottes, der Geist besitzt und daher Person ist, ist sein Leben geschützt: Wer sein Blut vergießt, dessen Blut soll vergossen werden. Der Mörder hat sein Leben verwirkt, er verfällt der Blutrache. Der Totschläger kann sich in eine der Asylstädte flüchten.[196] Religionsgeschichtlich gehören Vegetarismus und Metempsychose, Seelenwanderung, in der Regel zusammen.[197] Es fällt daher auf, daß der universale Vegetarismus in Gen 1,30 f. mit ihr nicht verbunden ist. Das priesterliche Konzept erschließt sich, wenn man sich an die Bedeutung der Ursprungsmythen als Aussagen über das Wesen einer Erscheinung erinnert. Mithin unterstellt Gen 1,30 f., daß zwischen Mensch und Tier sowie zwischen Tier und Tier eigentlich universaler Friede herrschen sollte. Daß der Priester mit dessen Verwirklichung in der Endzeit rechnete (Jes 11,6 ff.), gibt er an keiner Stelle zu erkennen. Trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß er mehr weiß, als er berichtet; denn er begnügt sich auch anderwärts mit bloßen Andeutungen, ohne sie zu entfalten (Gen 5,24; Ex 25,9.40), und über manches wie z. B. die Unterwelt schweigt er sich vollständig aus.[198]

Zusammenfassend können wir sagen: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schloß gestaltmäßige Ähnlichkeit nicht aus, meinte damit aber die Wesensverwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist, die ihm die Unterwerfung der Erde als seinem Lebensraum und die Herrschaft

---

195 Vgl. dazu oben, S. 285.

196 Zum Tötungsverbot vgl. E. Otto, Ethik, ThW 3/2, 1994, S. 35–37, zur Asylie vgl. Ex 21,13 f.; Jos 20 und Num 35,9–34; 1. Kön 1,50–53; 2,28 ff. sowie M. Löhr, Das Asylwesen im AT, Halle 1930; N. H. Nikolsky, Das Asylrecht in Israel, ZAW 48, 1930, S. 146–175 und J. Milgrom, Sancta Contagion and Altar/City Asylum, in: SVT 32, 1981, S. 278–310.

197 Vgl. dazu B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Spudasmata 16, Hildesheim 1967, S. 155 f. und S. 171, bzw. O. Kaiser, ATD 17, 1981^5, S. 245 mit den Anm. 53 und 54.

198 Vgl. O. Kaiser, Mensch, NZSTh 33, 1991, S. 107–109 = BZAW 261, 1998, S. 50–52.

über die Tiere ermöglicht, damit er jenen vor ihnen zu beschützen und diese sich selbst dienstbar zu machen vermag.[199] Beides aber übt er in Gottes Stellvertretung und nicht in eigener Vollmacht aus. Das verpflichtet ihn nach unserer heutigen Ansicht[200] mit Recht zu sachgemäßem Umgang und zum Respekt auch vor dem Leben der Tiere, die mit ihm als *Nefesch Hajja*, als *Lebewesen*, nicht nur die vegetative, sondern auch die sensitive Beseelung teilen und ohne den Geist unter Einsamkeit, Hunger, Durst und Angst ganz anders als Menschen leiden.[201]

7. *Menschliche Spiegelungen und göttliche Wirklichkeit: Von Sinn und Grenze der anthropomorphen Rede von Gott.*[202] Bei der Untersuchung des Theomorphismus der priesterlichen Anthropologie stellte sich uns die Frage, ob es sich bei jenem nicht umgekehrt um einen Anthropomorphismus handelt. Der Sache nach liegt bei dem Mythologem von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein gegenläufiger Rückschluß vor: Zunächst erkannte der Mensch seine Herrschaftsfähigkeit (bzw. gemäß unseren anthropologischen Kategorien: seinen Geist). Dann schrieb er Gott als dem Schöpfer und Herrn allen Geschehens die höchste Herrschaft zu (bzw. gemäß unseren Kategorien: er verstand ihn als absoluten Geist). Und schließlich begriff er umgekehrt die

---

[199] Liest man Ovids Schilderung der Erschaffung des Menschen Met. I,76–88, stößt man trotz des spielerisch-leichten Charakters, mit dem er die Mythologeme zur Wahl stellt, auf dieselben Grundgedanken: Der Mensch ist nach dem Bild der alles lenkenden Götter zur Herrschaft über die Erde und ihre Bewohner erschaffen (übertr. v. E. Rösch, TuscBü, 1974⁶, S. 11): *Heiliger aber als sie* (die Tiere) *ein Wesen noch fehlte, das hohen/ Sinnes fähiger sei und die übrigen könne beherrschen* (quod dominari in cetera posset)*./ Und es wurde der Mensch. Mag sein, daß der Meister der Dinge,/ Er, der Ursprung der besseren Welt, ihn aus göttlichem Samen schuf,/ mag sein, daß Erde, die jüngst erst getrennt von dem hohen/ Äther, den Samen vom ursprungverwandten Himmel behalten,/ Erde, die dann des Japetus Sohn, vermengt mit des Regens/ Wassern, geformt nach dem Bild der alles lenkenden Götter* (in effigiem moderantum cuncta deorum)*./ Während die übrigen Wesen gebeugt zur Erde hin sehen,/ gab er dem Menschen ein aufrecht Gesicht und hieß ihn den Himmel/ schauen, aufwärts den Blick empor zu den Sternen erheben./ So verwandelt, nahm da die Erde, die eben noch roh und/ ungestaltet gewesen, des Menschen neue Gestalt an.*

[200] Einer bäuerlich verwurzelten Gesellschaft liegt ein sentimentales Verhältnis den Tieren gegenüber fern. In ihr überwiegt der Aspekt des Nutzens. Im AT zeigt die märchenhafte Episode von Bileams sprechender Eselin Num 22,22–34 immerhin, daß man sich der sensitiven Überlegenheit gewisser Tiere über den Menschen bewußt war. Das Tier als treuer Gefährte des Menschen begegnet sonst nur noch marginal in Tob 11,4 (G II: erweiterter Langtext), wobei es sich um eine Reminiszenz an Hom. Od. XVII,291–319 handeln könnte.

[201] Vgl. dazu auch A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Sonderausg. mit Einschluß v. Verfall und Wiederaufbau der Kultur (Kulturphilosophie 1. und 2. Teil, 1923), München 1960, S. 328–353.

[202] Vgl. dazu auch G. Lanczkowski bzw. H. W. Schütte u. R. Fabian, Art. Anthropomorphismus, HWP I, Sp. 376–378.

menschliche Eigenschaft als Spiegel der göttlichen.[203] In ähnlicher Weise dürften sich alle Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes in ihrer Wurzel als Anthropomorphismen zu erkennen geben. Daher ist an dieser Stelle eine knappe Besinnung über Recht und Grenze des Redens von Gott am Platze, das ihm menschliche Glieder, Organe und Regungen zuschreibt. Letztlich sind alle positiven Aussagen über Gottes Weltverhältnis Anthropomorphismen; denn über ihn als das schlechthin transzendente Wesen könnte der Mensch eigentlich nur negative Aussagen machen. Die *theologia negativa* endet in der schweigenden Anbetung des Geheimnisses. Im Gegensatz zur *via negativa* der Theologie als Religionsphilosophie bedient sich die Religion des vorstellenden Denkens. Sein Instrument ist nicht der Begriff, sondern die Metapher.

Als erstes Beispiel wählen wir noch einmal den Rettungsbericht des königlichen Beters in Ps 18,7–20 par 2. Sam 22,7–20.[204] Er berichtet von einer Epiphanie Jahwes, der vom Himmel herabfährt, um den bereits von den Fluten des Todes bedrohten König aus den Tiefen des Wassers herauszuziehen. Dabei wird Jahwe als Gewittergott geschildert, der auf den Notschrei des Königs hin auf einer als Kerub gedeuteten Wolke herabfährt, während Rauch aus seiner Nase strömt und Feuer aus seinem Munde schlägt. Wetterleuchten, Blitz, Donner und Hagel sind die Zeichen dafür, daß Jahwe sich in der dunklen Wolke naht. Seine Blitzpfeile verjagen die Wasser, so daß die Grundfesten der Erde offenliegen und er den König zu retten vermag. Jahwes Eingreifen wird hier in beeindruckender Weise mit den traditionellen Farben der Gewittertheophanie gezeichnet und damit den Zeitgenossen verständlich zum Ausdruck gebracht, daß es tatsächlich Jahwe war, der den König aus höchster Lebensgefahr gerettet hat. Innere und äußere Dramatik, Angst vor der Übermacht der Feinde, Notschrei zu Jahwe, beherztes Dreinschlagen und Flucht der Feinde werden hier zu einem Bild zusammengefaßt, in dem Gott der eigentlich Handelnde ist.

Auch wenn das königliche Danklied erst redaktionell durch die V. 21–32 interpretiert worden ist,[205] können wir auf V. 30[206] zurückgreifen, um das tatsächliche Rettungsgeschehen konkreter zu erfassen. Hier heißt es:

Mit dir bringe ich eine Rotte zum Laufen,
und mit meinem Gott springe ich über Mauern.

---

[203] Wir müssen uns jedoch an das *ke-transzendentale* der Schilderung der Herrlichkeit Jahwes in Ez 1 und des vermutlich visionär-mystischen Hintergrunds der Beschreibung erinnern; vgl. oben, §8.5, S. 196.

[204] Vgl. dazu oben, §6.2, S. 132 f.

[205] Vgl. F.-L. Hossfeld, in: ders. und E. Zenger, Psalmen I, NEB, 1993, S. 121 f.

[206] Vgl. auch V. 40 und V. 43, die vermutlich Teil des primär selbständigen königlichen Siegesliedes V. 33–51* gewesen sind.

Es ist die Gewißheit von Gottes unsichtbarem Beistand, die dem König Kraft gab und ihm den Sieg über seine Feinde verlieh.

Entsprechende bildhafte Aussagen begegnen uns im Alten Testament nahezu auf Schritt und Tritt. Sie verlieren für den Leser ihre Befremdlichkeit, wenn sie auf ihre je spezifische Funktion hin bedacht werden, Gottes Handeln in der Welt vorstellbar anzusagen. Heißt es zum Beispiel in Ps 33,18:

> *Siehe, das Auge Jahwes ist bei denen, die ihn fürchten,*
> *bei denen, die auf seine Treue harren!*

so versichert der Dichter die Frommen, daß sie sich nicht vergeblich auf ihren Gott verlassen, sondern er unsichtbar bei ihnen ist und ihnen hilft.[207] Ruft König Hiskia in Jes 37,17 Jahwe an, seine Ohren[208] zu neigen und zu hören und seine Augen aufzutun und zu sehen, so fordert er ihn damit auf, die gotteslästerlichen Reden des assyrischen Großkönigs wahrzunehmen und ihn vor dem übermächtigen Feind zu retten. Soll die Glaubwürdigkeit einer Prophetie besonders unterstrichen werden, kann man sie mit der Formel beschließen: *denn der Mund Jahwes hat es gesagt* (Jes 40,5b).[209] Der ausgestreckte Arm Jahwes stellt ihn gleichsam als Krieger vor.[210] Er repräsentiert Jahwe in seiner allen Feinden überlegene Macht (Ex 6,6):

> *Ich bin Jahwe, ich werde euch herausführen aus dem Frondienst der Ägypter, euch erretten von eurem Knechtsdienst und euch befreien mit ausgerecktem Arm und großen Gerichtstaten.*

So gedachte man in Zeiten der Not an Jahwes starken Arm, mit dem er bei der Schöpfung das Chaosungeheuer Rahab erschlagen hatte (Ps 89,11), rief man Jahwe an, mit seinem großen, und das heißt: mächtigen Arm die dem Tode Verfallenen zu retten (Ps 79,11), und rühmte der Prophet in Vorwegnahme der Rückkehr des Königs Jahwe zum Zion, daß der Herr seinen heiligen, unwiderstehlichen Arm, und das heißt: seine göttliche, allem Irdischen überlegene Macht vor den Augen aller Völker offenbart habe (Jes 52,10).

Nicht anders verhält es sich, wenn von Gottes Seele (*Nefesch*),[211] von seinem Geist (*Ruach*)[212] oder von seinem Herzen (*Leb*) die Rede ist.[213] Wird von Jahwes Seele gesprochen, soll seinem Verhalten zu sich selbst oder gegenüber anderen besonderer Nachdruck verliehen werden. So heißt es etwa Am 6,8, daß er bei ihr geschworen habe, daß ihm der Hochmut Jakobs verhaßt sei. Jes 1,14 versichert er, daß seine Seele die Neumonde und Feste der Jerusalemer

---

207 Zum Auge bzw. den Augen Jahwes vgl. auch F. J. Stendebach, ThWAT IV, Sp. 44–46.
208 Zu den Ohren Jahwes vgl. G. Liedke, THAT I, Sp. 97 f.
209 Zum Mund Jahwes vgl. F. Garzia-López, ThWAT VI, Sp. 529–533.
210 Vgl. dazu F. J. Helfmeyer, ThWAT II, Sp. 652–660.
211 Vgl. H. Seebaß, ThWAT V, Sp. 551 f.
212 Vgl. R. Albertz und C. Westermann, THAT II, Sp. 742–752.
213 Vgl. dazu auch H. W. Wolff, Anthropologie, S. 90–95.

haßt. Jer 5,9 fordert er die Stadt auf, sich zu bessern, damit sich seine Seele nicht von ihr abwende. Letztlich steht das Wort *Nefesch* (Seele) in all diesen Fällen verstärkend anstatt des Personalpronomens. Der Geist Jahwes (*Ruach*) bezeichnet sein inneres Wesen.[214] Jedenfalls kann man den Wahrspruch in Jes 31,3, daß die Ägypter Menschen und nicht Gott und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist sind, der Parallelstellung von Gott und Geist gemäß so interpretieren. Wenn wir heute von Gott als Geist sprechen, denken wir ihn als ausdehnungslose Innerlichkeit und zugleich allgegenwärtige Wahrnehmung und Wirksamkeit. Ursprünglicher klingt es, wenn es im Meerlied Ex 15,8 heißt, daß die Wasser durch *das Wehen seiner Nase* als Ausdruck seines Zornes aufgestaut wurden, so daß die Ägypter in ihr Verderben liefen. In dieser Metapher liegen Affekt und Wirkung ineinander. Weiterhin konnte z. B. die formelhafte Wendung *der Hauch seines Mundes (Ruach Pîw)* als poetische Umschreibung für das Wort Jahwes dienen (Ps 33,6).[215] Und schließlich sprachen die Hebräer wie selbstverständlich auch vom *Leb*, vom Herzen Gottes. Die Wendung, daß ein Mensch nach unserem Herzen ist, besitzt ihre biblische Vorläuferin in der Festellung, daß jemand nach dem Herzen Jahwes sei. So erklärt Jahwe im Zusammenhang mit seiner Verwerfung der Eliden (1. Sam 2,35), daß er sich einen getreuen Priester erwecken werde, der seinem Herzen und seiner Seele gemäß handeln werde. Hier scheinen *Herz* und *Seele* ein unserem Wort *Willen* entsprechendes Hendiadyoin zu bilden. Andererseits betrachteten die alttestamentlichen Dichter und Propheten nicht anders als beim Menschen auch das Herz Jahwes als Sitz seiner Gefühle. Demgemäß versichert Jahwe (Hos 11,8 f.), daß er Ephraim und Israel nicht preisgeben könne, weil sich sein Herz in ihm umgewandt und sein Mitleid entbrannt sei.[216]

Blicken wir zurück, so spiegelt sich in diesen Aussagen von und über Jahwe die ganze Anthropologie des Alten Testaments. Daher scheint die kritische Feststellung als unausweichlich, daß sich hier der Mensch selbst in den Himmel projiziert habe. Aus der hier vorgelegten, notwendig beschränkten Auswahl von Anthropomorphismen dürfte deutlich genug hervorgehen, daß sie sämtlich nicht als Aussagen über Gott in seiner Aseität, in seinem reinen, von seinem Weltbezug abgelösten Selbstsein, sondern relational und funktional zu verstehen sind: Sie haben die Aufgabe, das Verhältnis Gottes in einem bestimmten Augenblick zu einer bestimmten innerweltlichen Situation zum Ausdruck zu bringen. Sucht man Gott in seiner vollständigen Verschiedenheit

---

214 Man sollte sich bei einer Polemik gegen eine derartige Umschreibung vergegenwärtigen, daß es sich um den Versuch einer Übersetzung aus einer bildhaften in eine abstrakte Psychologie handelt. Daß die Hebräer zu der zweiten dank ihres binnen-mythischen Denkens nicht in der Lage waren, ist gegen R. Albertz und C. Westermann, a. a. O., Sp. 747 f. kein triftiges Argument.

215 Vgl. auch Jes 11,4.

216 Vgl. dazu auch oben, §2.6, S. 56.

von der Welt oder transzendenten Andersartigkeit zu denken, kann man ihn nur als das absolut Eine setzen, in dem es keine Unterschiede und keine Gegensätze gibt. Im Gegensatz dazu sind die Anthropomorphismen notwendige Metaphern, um vorstellbar von seinem Wirken auf Welt und Menschen zu reden. Gott ist wahrlich, um Xenophanes von Kolophon (etwa 570–475 v. Chr.) zu zitieren, weder, wie ihn sich ein Äthiopier vorstellen könnte, stumpfnasig und schwarz, noch wie die Thraker behaupten könnten, rothaarig und blauäugig (frg. 16 D/KRS 168), sondern *weder dem Körper noch der Einsicht nach in irgendeiner Weise den Sterblichen gleich* (frg.23 D/KrS 170).[217] Sind die Anthropomorphismen der Bibel als notwendige Metaphern verstanden, dürfen wir nicht vergessen, daß sie nur dies sind und nicht mehr. Die Frage des Zweiten Jesaja mag uns daran erinnern (Jes 40,18):

> *Mit wem wollt ihr Gott vergleichen*
> *und welchen Vergleich anstellen für ihn?*[218]

In seiner Aseität ist Gott dem Menschen schlechterdings unerreichbar. Als der absolute Gegensatz zu der in sich differenzierten Welt mag man ihn als das absolut Eine oder als die absolute Negativität bestimmen, die doch zugleich die Möglichkeit aller Positivität ist. In diesem Sinne ist die negative Theologie, die um ihr Nichtwissen weiß und vor dem unergründlichen Geheimnis anbetend verstummt, die höchste Form der Theologie.[219] Aber auch wenn sich dieser Gott dem Zugriff des Denkens entzieht, bleibt er doch der Grund der Welt und sie selbst ein Spiegel der göttlichen Vernunft als dem Ursprung der Möglichkeit des sich selbst organisierenden Chaos, unserer Welt. Wenn in diesem sich selbst organisierenden halboffenen Prozeß ein autoepistemisches, um sich selbst wissendes Untersystem Mensch erscheinen konnte, gehört zur weltlosen Voraussetzung dieser Welt auch die Möglichkeit der Autoepistemie. Die Alten sagten es schlichter: Der Gott, der die Welt erschuf, ist Geist und die Menschen sind seine Ebenbilder. Seinem absoluten und unendlichen Geist steht der endliche des Menschen als sein Spiegel gegenüber. So ist denn die Metapher der Analogie, die allen Anthropomorphismen zugrundeliegt, unter der Voraussetzung berechtigt, daß sie nicht als Objektivation, sondern als Gleichnis verstanden wird.

Literatur: A. Angerstorfer, Ebenbild eines Gottes in babylonischen und assyrischen Keilschrifttexten, BN 88, 1997, S. 47–58; *J. Assmann,* Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990; *K. Budde*, Die biblische Paradiesge-

---

[217] Vgl. dazu G.S. Kirk, J. A. Raven und M. Schofield, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, übers. v. Kh. Hülser, Stuttgart. Weimar 1994, S. 183–186; bzw. W.K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge 1971, S. 370–383.

[218] Zum Text von V. 18b vgl. K. Elliger, BK XI/1, 1978, S. 59 z.St.

[219] Vgl. G. Keil, Kritik, EHS XX, 473, 1995, bes. S. 159–175 und O. Kaiser, Rede, in: Bausteine zur Philosophie 10, 1996, S. 9–32 = BZAW 261, 1998, S. 258–281.

schichte, BZAW 60, Gießen 1932; *R. Gundlach*, Der Pharao und der Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jh., Darmstadt 1998; *A. A. Fischer*, Skepsis oder Furcht Gottes? Stud. zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet, BZAW 247, Berlin und New York 1997; *B. Janowski*, Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von רדה, in: Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink, hg.v. G. Braulik u. a., Freiburg, Basel und Wien 1993, S. 183–198; *A. R. Johnson*, The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, Cardiff 1964[2]; *O. Kaiser*, Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden, NZSTh 33, 1991, S. 99–111 = *ders.*, Weisheit Gottes und der Menschen, BZAW 261, 1998, S. 43–55; *ders.*, „Und dies sind die Geschlechter...“ Alt und jung im AT, in: Zur Aktualität des ATs. FS G. Sauer, hg.v. S. Kreuzer und K. Lüthi, Frankfurt am Main 1991, S. 29–41; *ders.*, Die Rede von Gott am Ende des 20. *Jahrhunderts, in: K. Giel und R. Breuninger* , Hg., Die Rede von Gott und Welt, Bausteine zur Philosophie 10, Ulm 1966, S. 9–32 = *ders.*, BZAW 261, 1998, S. 258–281; *G. Keil*, Kritik der theologischen Vernunft, EHS XX, 473, Frankfurt am Main 1995; *R. Lauha*, Psychophysischer Sprachgebrauch im AT. Eine struktursemantische Analyse von לב, נפש und רוח, AASF.DHL 35, Helsinki 1983; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, NTG, Tübingen 1956[2]; *Chr. Levin*, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993; *D. Lys*, Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël, EHPhR 56, Paris 1962; *V. Maag*, Atl. Anthropogonie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie, AsSt 9, 1955, S. 15–40 = *ders.*, Kultur, Kulturkontakt und Religion. GSt zur allg. und atl. Religionsgeschichte, hg. v. H. H. Schmid und O. H. Steck, Göttingen 1980, S. 38–59; *G. Maier*, Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus, WUNT 12, Tübingen 1971; *M. ben Maimon* (*Maimonides*), Führer der Unschlüssigen, eingel. v. J. Maier, übertr. u. komm. v. A. Weiß, PhB 184a-c, Hamburg 1995; *T.N. D. Mettinger*, King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings, CB.OT 8, Lund 1976; *H.-P. Müller*, Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung, in: *ders.*, Hg., Babylonien und Israel, WdF 633, Darmstadt 1991, S. 114–153 = *ders.*, Mythos – Kerygma – Wahrheit. GA zum AT in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie, BZAW 200, Berlin und New York 1991, S. 3–42; *B. Ockinga*, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, ÄAT 7, Wiesbaden 1984; *E. Otto*, Theologische Ethik des ATs, ThW 3/2, Stuttgart u.a 1994; *J. Pedersen*, Israel. Its Life and Culture III, London und Kopenhagen 1926 (ND); *G. Pettinato*, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, AHAW.PH 1971/1, Heidelberg 1971; *U. Rüterswörden*, Dominium terrae. Studien zur Genese einer atl. Vorstellung, BZAW 215, Berlin und New York 1993; *J. Scharbert*, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen, SBS 19, Stuttgart 1966; *ders.*, Das Alter und die Alten in der Bibel, Saec. 30, 1979, S. 338–354; *ders.*, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der eueren Auslegung, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Kardinal Ratzinger, St. Ottilien 1987, S. 241–258; *FS, W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1–2,4a und 2,4b–3,24, WMANT 17, Neukirchen-Vluyn 1967[2] (1974[3]); *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im AT, OBO 74, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1987; *J. J. Stamm*, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT, ThSt(B) 54, Zollikon 1959; *O. H. Steck*, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24, BSt 60, Neukirchen-Vluyn 1970 = *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im AT. GSt, ThB 70, München 1982, S. 9–116; *Chr. Streibert*, Schöpfung bei Deuterojesaja. Eine vergleichende Untersuchung zu In-

halt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit, BEATAJ 8, Frankfurt am Main 1993; *J. Tromp*, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, BibOr 21, Rom 1969; *E.-J. Waschke*, Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte, ThA 43, Berlin 1984; *J. Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897^{2} (1961^{3}); *M. Witte*, Die biblische Urgeschichte. Reaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,6, BZAW 265, Berlin und New York 1998; *H. W. Wolff*, Anthropologie des ATs, München 1973 (ND); *E. Zenger*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 1983; *W. Zimmerli*. Was ist der Mensch? Göttinger Universitätsreden 44, Göttingen 1964 = *ders.*, Studien zur atl. Theologie und Prophetie. GA II, ThB 51, München 1974, S. 311–324.

Nachwort

Auch bei diesem Band gilt es einer ganzen Reihe von Freunden zu gedenken, die durch ihre Anteilnahme und ihre Bereitschaft, seine Stadien kritisch zu begleiten, zu seinem Fortgang und Abschluß beigetragen haben. Als Erstleserin erwähne ich Frau Anne-Marie Schwenger, Würzburg, und als weitere kritische Begleiter die Herren Dr. Alexander A. Fischer, Jena, Dr. Andreas Lüder, Heidelberg, und Professor Dr. Jürgen van Oorschot, Jena. Mehrere Korrekturen haben meine einstigen Marburger Studenten Frau Vikarin Kirstin Palisaar und die Herren Vikar Christian Schäfer und Dipl. Theol. Frank Weber trotz ihrer laufenden Examina im Winter-Semester 1996/97 in freundschaftlicher Verbundenheit gelesen. Nicht nur um die Endfassung haben sich meine einstigen persönlichen Assistenten und Freunde, die Herren Dipl. Theol. Burghard Bock, Celle, und Herr Vikar Martin Neher, Reutlingen, in besonderer Weise verdient gemacht. Schließlich hat mir Frau Dipl.Theol. Martina Kepper, Jesberg bei Marburg, bei der in Tartu durchgeführten Endredaktion brieflich fehlende Nachweise übermittelt. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Für die etwa verbliebenen Versehen liegt die Verantwortung allein bei mir.[1]

---

[1] Die Abkürzungen folgen dem Verzeichnis von Siegfried M. Schwertner und ergänzend denen im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament und im Kleinen Pauly. GAT I verweist auf den ersten Band des vorliegenden Werkes, Grundriß I, II und III auf die entsprechenden Bände meines Grundrisses der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Gütersloh 1991–1994, HAE auf das Handbuch der althebräischen Epigraphik von J. Renz und W. Röllig, Darmstadt 1995, und DDD auf das Dictionary of Deities and Demons in the Bible, ed. K. van der Toorn u. a., Leiden u. a. 1995.

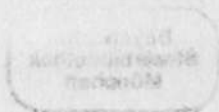
Auch dieses Buch ist aus Vorlesungen erwachsen, die ich zuletzt im Winter-Semester 1992/93 in Marburg und im Frühjahrs-Semester 1995 und Herbst-Semester 1997 in Tartu gehalten habe. So gilt mein Gruß außer meinen Marburger auch meinen Tartuer Hörern und nicht zuletzt meiner Gastgeberin, *Frau Studienrätin i. R. Silvia Nestra. Da Theologie Gottesdienst im Geiste ist,* hat uns der Hörsaal nicht nur räumlich verbunden.

Nicht zuletzt danke ich den Verlegern Herrn Dr. Arndt Ruprecht und Frau Reinhilde Ruprecht dafür, daß sie auch diesen Band in ihre Obhut genommen und durch kritische Hinweise gefördert haben. Gern gedenke ich der reibungslosen Zusammenarbeit mit der Herstellungsabteilung, vertreten durch Frau Renate Hartog. Mein freundschaftlicher Gruß gilt dem Seniorchef des Hauses, Herrn Günther Ruprecht zu seinem 100. Geburtstag, der die nun vierzigjährige Zusammenarbeit zwischen dem Verlag und mir begründet hat.

Meine Gedanken gehen zu drei verstorbenen Lehrern meiner Tübinger Jahre zurück, zu Wilhelm Weischedel, der mich in das phänomenologische Denken einführte; zu Hellmut Brunner, der in mir das Verständnis für das mythisch-symbolische Denken weckte, und zu Ernst Würthwein, der meine Liebe zum Alten Testament begründet hat und mir in den gemeinsamen Marburger Jahrzehnten ein vorbildlicher Kollege und verläßlicher Freund gewesen ist. Was ich ihnen bei der Ausarbeitung dieses Bandes verdanke, wird den kundigen Lesern nicht verborgen bleiben.

Mit der Widmung an die 1991 nach ihrer 1940 erfolgten zwangsweisen Auflösung wiedergegründete Theologische Fakultät der Universität Tartu, des einstigen Dorpat, gebe ich meiner Dankbarkeit für die mir verliehene Würde eines Ehrendoktors und die mir gewährte kollegiale Gastfreundschaft Ausdruck. Möge ihr und der ganzen Universität Tartu ein fruchtbares Wirken in einem freien und in der Vielfalt seiner Volksgruppen geeinten Estland beschieden sein.

Marburg an der Lahn und Tartu,
im Winter 1997/98 Otto Kaiser



Corrigenda zu Band 1[1]

S. 34 Anm. 17 Zeile 2 lies statt Jes 42,1–4: Jes 53,4.
S. 36 Zeile 9: Lies statt GBL: GLB.
S. 47 Lehrsatz Zeile 9 lies statt des: das.
S. 98 Zeile 17 lies statt Über: über.
S. 98 Anm. 17 Zeile 3 streiche das erste 1967.
S. 111 Anm. 80 Zeile 5 lies statt 103: 105.
S. 121 Zeile 5 f. lies statt großes: grossen.
S. 127 Zeile 6 lies statt einfachem Josua: Josua/Jeschua.
S. 153 Anm. 62 Zeile 4 lies statt Resurrecetion: Resurrection
S. 194 Zeile 3 von unten streiche: des Jahres.
S. 198 Absatz 2 Zeile 11 lies: des Fortbestehens.
S. 200 Anm. 40 Zeile 3 lies: Literatur.
S. 202 Absatz 3 Zeile 8 lies statt Juda: Israel.
S. 205 Absatz 2 Zeile 9 lies : auszuüben.
S. 208 Zeile 12 streiche hinter „habe" das Komma.
S. 217 Anm. 19 Zeile 6 lies statt 995: 965.
S. 292 Anm. 86 Zeile 4 streiche hinter „sich" das „mit".
S. 319 Absatz 2 Zeile 13 lies statt Anthisterion: Anthesterion.
S. 321 Absatz 2 Zeile 3 lies statt 16,15: 16,13.
S. 321 Absatz 2 Zeile 5 lies statt *hakkipur*: *hakkippur*.
S. 321 Absatz 2 Zeile 15 lies statt 1,45: 1,46.
S. 321 Absatz 2 Zeile 16 lies statt 60350: 603550.
S. 329 Lehrsatz 1 Zeile 4 lies: dieser Gabe.
S. 352 Absatz 2 Zeile 10 lies: Theologie.

[1] Für freundschaftliche Hinweise auf diese Versehen danke ich den Herren Prof. Dr. Kalle Kasemaa, Tartu, Prof. Dr. Martin Rose, Neuchâtel, Prof. Dr. Odil Hannes Steck, Zürich, und stud. theol. Thomas A. und Johann Chr. Põder, Pärnu.